الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر



محمود أمين العالم

الوعي

والوعي الزائف

في الفكر العربي المعاصر

محمود أمين العالم

فهرس

الإهـ ـ داء

إلى شهيد الطبقة العاملة اللبنانية

والثورة العربية

سهيل طويلة

مفكرًا ومناضلاً ثوريًا

ولكن.. ما أكثر الاختلاف والخلاف بين الكتاب القـديم، وهذا الكتاب الجديد. فمن الناحية الشكلية ينقسم الكتاب القديم إلى أقسام عامة أربعة هي "الفلسـفة" و"العلـم" و"الحريـة" و"التطبيق الاشتراكي"، على حين أن هذا الكتـاب – رغـم معالجته لهذه القضايا ضمنيا – لا ينقسم إلى أقسام، بل يكـاد يطغي على أغلب مقالاته موضوع واحد هو التحليل النقـدي لموقف الفكر العربي المعاصر مـن التـراث، وإن تناولـت بعض مقالاته الأخرى قضية الموقف من الثقافة الإمبرياليـة والصهيونية، فضلاً عـن بعـض المشـكلات الاجتماعيـة والتعليمية والقومية.

أما من الناحية الموضوعية، فـإن الكتـاب القـديم، وإن تضمن مقالات يمتد زمن نشرها بين عام ١٩٥٠ حتى عـام ١٩٦٥، فإن أغلب مقالاته قد كتبت ونشـرت فـي مرحلـة الستّينيات، وكانت مشاركة نظرية وأيديولوجية فـي تغذيـة التنمية السياسية والفكرية والثقافية في هذه المرحلة من تاريخ ثورة ٢٣ يوليو عام ٥٢.

أما هذا الكتاب الجديد قد كُتبت ونُشِرت كل مقالاتـه فـي الفترة ما بين عام ١٩٧٤ حتى عام ١٩٨٥؛ أي في مرحلـة

الردة على ثورة يوليه. ولهذا قد يغلب على كثير من مقالات الكتاب الأول الطابع السياسي الدعائي، على حيث يغلب على مقالات هذا الكتاب الطابع النظري النقدي. ليس معنى هذا أن الكتاب الأول كان يخلو من الطابع النظري النقدي أو أن هذا الكتاب يخلو من الطابع السياسي، إنما أتحدث عـن الطـابع الأغلب في كل من هذين الكتابين.

على أني أحب أن أقرر في مقدمة هذا الكتاب الذي يتخـذ لنفسه ولبعض مقالاته عنوان "الوعي والـوعي الزائـف" أن بعض مقالات الكتاب القديم "معارك فكرية" لا يغلب عليهـا فحسب الطابع السياسي الدعائي، بل تفتقد أحيانًا الدقة النظرية والعلمية والمنهجية. وعندما أقرأ بعضها هذه الأيام أكاد أنكر بل استنكر كتابتي لها. وأتساءل: كيف تم هذا؟! والملاحظـة النقدية الأساسية التي أوجهها إلى بعض هذه المقالات هي أن تحليلاتها تفتقر إلى الرؤية الطبقية الدقيقة، بل تسقط أحيانًـا في توفيقية، وتجنح أحيانًا أخرى إلى أحكـام إطلاقيـة فـي وصف بعض ظواهر التجربة الناصرية؛ مما يجعلها أقـرب إلى التبريرية، ومما يخرجها عن المنهج الماركسي الدقيق في تحليل الظواهر. وفضلاً عن هذا فإنها كانت مسـتوعبة فـي

معالجة التناقضات الأساسية، وتكاد تغفل – إلا فـي بعـض مقالات وفقرات – التناقضات الثانوية.

ما أُريد في كلمتي هذه أن أسعى لتبرير هذه النواقص، أو أن أعترف بها اعترافًا مسيحيا، واكتفي بنقد ذاتي مظهـري تطهري، وإنما أحاول أن أفسرها لنفسـي قبـل أن أفسـرها للقراء، وإن كنت أعد تفسيرها للقراء مسئولية واجبة.

ما أظنني كنت مفتقدا للوعي في مرحلة الستينيات، ومـا كنت أغالط نفسي أو أضللها أو أخفي تـوجهي الماركسـي، توصلاً لمنصب أو حرصا على سلامة. فما أخفيت أبدا هـذا التوجه الماركسي طوال هذه المرحلة، وما أكثر ما في هـذا الكتاب القديم من مقالات، وفقرات تحليلية نقدية تعبر عن هذا بوضوح وحسم. أين تكمن المشكلة إذن؟ لعلهـا تكمـن فـي موقفي من ثورة يوليه في مرحلة الستينيات خاصة. لقد كنت أعتقد آنذاك – ما زلت أعتقد حتى اليوم – أن ثورة يوليه، قد حققت في هذه المرحلـة أغلـب مهـام الثـورة الوطنيـة الديمقراطية، وأنها تمثل بهذا مرحلة انتقالية – بين مراحـل انتقالية أخرى عديدة – يمكن بتعميق الوعي النظري العلمي، وتجذير الإجراءات السياسـية والاقتصـادية والاجتماعيـة

والديمقراطية، وتوفير المشاركة الجماهيرية المنظمة في اتخاذ القرار، يمكن أن تصبح بالفعل مراحل للتحول الاشتراكي الذي يتعجل ويتسارع بتعاظم، وتصاعد الطلائع الثورية لقوى العمل في المجتمع. كنت أعتقد وما زلت أعتقد أن المشروع الناصري في الستينيات كان إمكانية نضالية مفتوحة إلى غايات أبعد من "ميثاق" الستينيات. لم يكن عندي وهم حول طبيعة ما تم في الستينيات. لم يكن عندي وهم في أن علاقات الإنتاج في المجتمع المصري لم تعد علاقات إنتاج رأسمالية، أو أننا قد أخذنا نبني الاشتراكية بالفعل. لا.. لم يكن عندي أوهام من هذا القبيل. بل كنت أعرف وألامس كثيرا من الأخطار، وأعاني منها في عملي وفي حياتي، وكنت أتوقع كثيرا من الأخطار وأنبه إليها. ولكني كنت أدرك حجم العداء لتجربة الستينيات من داخل التجربة نفسها، ومن خارجها مصريا وعربيا وعالميا. وكنت أدرك كذلك عبء وجسامة المسئوليات والمهام الملقاة على عاتق قيادتها. وكنت أدرك طبيعة الصراع الحاد المحتدم داخل صفوف قيادة الثورة نفسها، فضلاً عن الصراع المحتدم في المجتمع كله. وكنت أرى وأُلامس حركة التحولات الفكرية والعملية

والطبقية داخل صـفوف قـوى الثـورة وفـي ممارسـاتها وسياساتها، وكنت أرى وألامس حركة التحولات في المجتمع نفسه كواقع يتحقق في وجه مقاومـة، بـرغم الكثيـر مـن النواقص والسلبيات، وكإمكانيات متفتحة يمكـن أن تتحقـق بالمزيد من الوعي والتخطيط والنضال الفعال. وكان الحديث يدور في المجتمع كله بشعارات "مجتمعنا الاشتراكي" و "أننا نبني الاشتراكية" و"منجزاتنا الاشتراكية". ولم تكن القضية في تقديري هي التدقيق في تعريفات الاشتراكية، بقدر مـا هـي ضرورة المشاركة الفعالة في التغيير، وتحويل الشعار – مـا أمكن – إلى حقيقة. حقًا، كانت هناك معارك عبر عنها هـذا الكتاب القديم حول تعريف الديمقراطية والحرية والمجتمـع المفتوح والعلم والتكنولوجيا والصحافة والتنميـة وغيرهـا. وهي معارك ما كان ينقصها في تقـديري الحـس الطبقـي والرؤية العلمية. وكانت هناك كذلك بعض المقـالات التـي تعرض بالتحديد العلمي الدقيق لطبيعة الإجراءات السياسـية والاقتصادية والاجتماعية، باعتبارها إجراءات تقدمية لا أكثر في مرحلة انتقالية، كما تتناول بالنقد الصريح بعض النواقص والسلبيات. ولكن إلى جانب هذا كلـه، كانـت هنـاك تلـك

المقالات والفقرات ذات الطابع التـوفيقي والإطلاقـي التـي تتحدث عن "التجربة الاشـتراكية" و"التحـول الاشـتراكي" و"المجتمع الاشتراكي" كأنما الاشتراكية قد تحققت بالفعل في بلادنا، بل كانت هناك كذلك مقالة أو أكثر تكـرس بعـض سمات تجربة ثورة يوليه في الستينيات باعتبارها خصوصية أصيلة في التجربة الاشتراكية المصرية.

ولم يكن ذلك في ظنـي مجـرد مجـاراة للأيديولوجيـة الرسمية السائدة، التي كان يغلـب علـى بعـض تجلياتهـا الإعلامية أحيانًا طابع الديماجوجية والمغـالاة والتضـخيم. وإنما كـان محاولـة للتأكيـد الـدعائي لـبعض المفـاهيم والتصورات التقدميـة، والمشـاركة بهـذا فـي إشـاعتها واستنباتها، وفي تنمية الواقع المتحرك في مواجهة سـلبياته نفسها فضلاً عن خصومه وأعدائه. ولعله كان يطغى علـى وعي زائف آنذاك بإمكانية التعجيـل بـالتحول الاجتمـاعي الثوري وزرع واستنبات مفاهيمه وتصوراته وتحقيق أهدافه بالاستفادة أساسا بالسلطة الحاكمة وأجهزة الدولة التي كنـت آنذاك على ارتباط حميم بقيادتها الثورية.

ولعل السهولة الكبيرة التي تحقق بها الانقـلاب الرجعـي على ثورة يوليه في ١٥ مايو ١٩٧١، قد جعلتني استفيق من هذا الوعي الزائف.

والحق، أنـه لا تأكيـد لمفـاهيم وتصـورات ثوريـة، ولا تنمية لواقع متحرك تنمية ثورية، بغير تغذيـة الـوعي العلمي الصحيح وروح النقـد والعقلانيـة، وبغيـر حركـة جماهيرية منظمة فاعلة واعية، وبغير تنمية الـدور القيـادي للطليعة الثورية للطبقة العاملة في تحالفها التاريخي المعبـر عن القوى الاجتماعية، الراغبـة والمتطلعـة فـي التغييـر الجذري.

لست أقول هذا متراجعا عن موقفي من ثورة ٢٣ يوليـه، ومـن مرحلـة السـتينات خاصـة. لا.. فـالحق، أننـي ما زلت أرى أن هذه الثورة قد حققت جانبا كبيرا من مهـام ثورتنا الوطنية الديمقراطية، وأنها كانت تشكل مرحلة انتقالية كان من الممكن لو توفرت لها شـروط فكريـة واقتصـادية وديمقراطية معينة أن تُفضي إلى مراحل متصاعدة يتحقق بها التحول الاشتراكي الجذري. وإنما أقول هذا منتقدا موقفًا لـي داخل ثورة يوليه، هذا الموقف الذي كان يفتقد فـي بعـض

تعبيراته الواردة في كتاب "معارك فكرية" إلى الدقة العلميـة والتحليل الاجتماعي الصحيح.

ولهذا أرجو أن يكون هذا الكتاب الجديـد أكثـر تحديـدا وأكثر دقة في صياغة مناهجه ومفاهيمه وتصوراته النظرية وأقل أخطاء ونواقص فكرية من الكتاب القديم.

أيا ما كان الأمر، فهذا هو جهدي واجتهادي الذي أشارك به في تجلية، وتوضيح بعض المواقف الأيديولوجية في فكرنا العربي المعاصر، وفي بلورة وتنمية وعي علمي في حياتنـا العربية المعاصرة، في وقت أصبح فيه التضـليل الفكـري وتزييف الوعي وخلط الأوراق الأيديولوجية، من بين أخطر الوسائل والأسلحة لتكريس تخلفنا وتبعيتنا.

محمود أمين العالم

طريق الأصالة والعصرية(*)

١- الموقف من تراث الماضي هو – دائما – موقف من الحاضر المستقبل. إنه في الحقيقة موقف واحد من التاريخ. ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية. والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين، وليس تقييما لأي موقف منهما. فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة، لا يقيم ثنائية بينهما، وإنما يسعى لفرض الماضي على الحاضر، والذي يرفض الأصالة باسم العصرية، لا يقيم ثنائية بينهما كذلك، وإنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي. والمقارنة بين الموقفين هي التي تصنع هذه الثنائية بين الأصالة والعصرية؛ حيث لا ثنائية في أي موقف منهما. ليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمن موقفًا من العصرية، وليس هناك موقف من العصرية لا يتضمن موقفًا من الأصالة.

(*) نشر هذا المقال في العدد (2) عام 1974 من مجلة قضايا عربية.

كل تساؤل عن "الذات" هو دائما تسـاؤل فـي مواجهـة "الموضوع"، وكل موقف من "الموضوع" هو فـي جـوهره موقف من "الذات". فعندما أجيب عن سؤال "من أنا" تصـدر إجابتي عن سؤال آخر سابق هو "أين أنا من عصري". ولهذا فالموقف من "الذات" يصـدر دائمـا عـن الموقـف مـن "الموضوع".

وبرغم احتدام هذا السؤال بيننا هذه الأيام، إلا أنه سـؤال التاريخ الإنساني كله في كل مرحلة من مراحله، وخاصة في مراحل تحولاته الحاسمة. ففي مراحل التحول يطل الإنسـان في ذاته من موقعه وموقفه الموضوعيين. وبتنـوع مراحـل التحول، تتنوع الإجابات، فضلاً عـن اختلافهـا بـاختلاف المواقع والمواقف من أزمة التحول في كل مرحلة.

تمنيت أن أعرض بالتحليل التاريخي لمختلف المواقف من التراث عبر تاريخنا القديم والحديث، وخاصة مـن أواخـر القرن التاسع عشر حتى اليوم، لنتبين معا أنه لـيس مجـرد تحليل تاريخي للموقف من التراث، بقدر ما هو كذلك تاريخ موضوعي لحركة الفكر والحياة معا، على أني سأكتفي فـي هذه الدراسة بتحليل لأبرز موقفين معاصرين مـن التـراث،

ولعلي أشير بشكل عابر إلى بعض المواقف الأخـرى. أمـا الموقفان فهما موقف الدكتور زكي نجيب محمود في كتابـه "تجديد الفكر العربي" وموقف الأستاذ عبد الله العـروي فـي كتابيه "الأيديولوجية العربية المعاصرة" و"العـرب والفكـر التاريخي".

٢- يتساءل الدكتور زكي نجيب محمود "كيف يتاح للعربي المعاصر السير على الطريق العربي القديم؛ لتجـيء عصريته عصرية وعربية معا؟".

ويجيب الدكتور زكي نجيب محمود على هـذا التسـاؤل بأكثر من إجابة واحدة، بل قد نجـد تناقضـا بـين إجاباتـه المتعددة.

في البداية يكرر الدكتور محمود سـؤاله بشـكل محـدد، ويجيب عليه إجابة محددة "ماذا عسانا أن نأخذ مـن تـراث الأقدمين؟" وإجابته المحددة "أن نأخذ من تراث الأقدمين مـا نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقًا عمليا، فيضاف إلـى الطرائـق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل اصـطنعها الأقـدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها، كان لا بـد مـن إطـراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعني به

إلا المؤرخــون. بعبــارة أخــرى، أن ثقافــة الأقــدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش، فإذا كـان عنـد أسـلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها، وكـان ذلـك هـو الجانب الذي نحييه من التراث، أما ما لا ينفع نفعـا عمليـا تطبيقيا، فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقـف الوقفـة نفسها بالنسبة إلى ثقافة المعاصرين من أبناء أوربا وأمريكـا المدار هو العمل والتطبيق، المدار هو ما يعاش به"[١].

بهذا المفهوم النفعي العملي الخالص للثقافة، وبهذا المفهوم الانتقائي لموقفنا منه؛ يحدد الدكتور محمود طريق اللقاء بين القديم من تراثنا والمعاصر من حياتنا، والمفهوم النفعي هـو أساس المفهوم الانتقائي. وكلاهما ينظر إلى الثقافة والحيـاة نظرة علوية وصفية، تجزيئية أداتية، مفرغة من المضـمون الاجتماعي والتاريخي، وإن لم تكـن مفرغـة مـن الدلالـة الاجتماعية بالطبع.

---

[١] تجديد الفكر العربي. صفحة 18.

في ضوء هذا الموقف يأخذ الدكتور محمود فـي تنخيـل التراث، فيرفض من التراث ما فيه من احتكار الحاكم للرأي، ومن سلطة الماضي على الحاضر، ومن سيادة التصـورات اللاعقلية. على أنه في الحقيقة، وفي ضـوء هـذه النظـرة العملية النفعية يرفض مضمون التراث كله. "ذلك أن التراث بالنسبة لعصرنا فقد مكانته، لأنه يدور أساسا علـى محـور العلاقة بين الإنسان والله، على حين ما نتلمسـه اليـوم هـو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان" إنه يـرفض المذاهب والملل والنحل الإسلامية جميعا باستثناء مـذهبين: المعتزلة، لقولهم بالعقـل والأشـاعرة لقـولهم بالاعتـدال. فالأشعري وسط بين المعتزلة وأهل السنة، وسط بين العقـل والإيمان، ولهذا فموقفهم – كما يقول الدكتور محمود – هـو الموقف الذي نريد لأبناء عصـرنا أن يستخلصـوه شـكلاً لا موضوعا، ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضـا بـل تعاونًا". "إذ أردنا أن يكون لنا موقف من تراثنا، فليكن موقف المعتزلة والأشاعرة معا، أن نجعل الدين موكولاً إلى الإيمان،

ونجعل العلم موكولاً إلى العقل[1].

ولكن.. إذا كان الأمر – كما يرى الـدكتور محمـود – سيقتصر على شكل التراث لا مضمونه، فما مصير ثقافتنـا التقليدية؟ ويجيب بحسم "إنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولا أقول كما يقول هيوم، فلنقذف بها في النار"[2].

على أن الدكتور محمود سرعان مـا يعـود فيؤكـد أن عصرنا عصر تقنيات، إنما الأمم بالتقنيات لا بالأخلاق كمـا كان يقول شاعرنا أحمد شوقي. وهكذا يترك الدكتور محمود نظرته التعادلية بين العقل والإيمان ليعود بنـا إلـى موقـف علمي حاد. ثم لا يلبث مرة أخرى أن يعود بنا إلى التـراث مستوحيا منه نظرة شاملة إلى العالم الخارجي تتسم بالاطراد والانتظام. "إن وقفة الفنان العربي التي وقفها وهو ينشئ فنه الهندسي في النوافذ والشرفات. وعلى جدران المنازل ومنابر المساجد ومآذنها، هذه الوقفة الرياضية الدقيقة المحكمة التـي عبرت عن روح الحياد المعقول عند العرب الأولين، والتـي

---

(١) المرجع السابق ذكره ص 136.

(٢) المرجع السابق ص 241.

كانت هي نفسها الوقفة التي هندس بهـا الشـاعر تفعيلاتـه وقوافيه، وزخرف بها كاتب المقامة سجعه ونغماتـه، هـذه الوقفة التي تضع المفرد الجزئي المتناهي المحدود في مكان من تركيب يشمله، بحيث يجيء التركيب كله موحيا بالمجرد الكلي اللا متناهي اللا محدود، هـذه الوقفـة التـي وقفهـا المتصوف العربي حين رأى في فردية ذاته ومجسد خبرتـه، حقيقة الكون في تجردها وشـمولها، وفـي الفـرد الواحـد الإنسانية بأسرها، هذه الواقفة التي نراها منبثة في تراثنا من عقيدة وأدب وفن وفكر، هي التي تدعو أن تكون وقفتنا التي ننظر منها إلى قضايا الإنسان في عصرنا الراهن، فتنتج لنـا ما يجوز بحق أن نسميه بالثقافة العربية المعاصرة[١].

ولعلنا نجد في هذه الفقرة، لا مجرد دعوة إلى اسـتمرار شكل، وإنما استمرار منهج لا يقتصر على الانتظام والاطراد في نظام الكون فحسب، وإنما يجمع كـذلك بـين العقلانيـة واللاعقلانية. وهكذا يطعم وقفته الأشعرية المعتزلية السـابقة

---

[١] المرجع السابق ص 255.

بعناصر صوفية، أو انتظامات زخرفية طالما رفضـها، بـل استهجنها واستخف بها في مواضع عديدة من كتابه.

على أن الدكتور محمود لا يزال يبحث عن إجابة لسؤاله، عن معنى الأصالة في ثقافتنا العربية، ولهذا نراه ينتقل بنـا إلى محاولة أخرى لإقامة فلسفة تعبـر عـن الخصوصـية العربية. ويجد هذه الفلسفة في القول بالثنائية. إن الثنائية كما يقول مبدأ راسخ في ضمائرنا العربية، بين الخالق والمخلوق، بين العلم والإيمان، بين المادة والروح، بين المطلق والنسبي، بين السماء والأرض. "إن الغرب هو صانع العلم الحـديث، ولكنه فقد الإنسان. أما نحن العرب فنجمع بينهما" على أننـا سرعان ما نتبين أن ثنائية الـدكتور محمـود ثنائيـة غيـر مستوية. فهي تجمع بين الشطرين الروح والمادة – مـثلاً – "ولكننا لا نسوي بينهما، بل نجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي فهو الذي أوجده"[1] على أن هذه الثنائيـة هي خصوصيتنا الثقافية في رأيه.

ثم لا يلبث الدكتور محمود أن يتكشف خصوصية أخـرى غير هذه الثنائية في البداية تكون أقرب إلى الواحدية، ولكنها سرعان ما تمتد فتصبح طرفًا في ثنائية، وما أسرع أن تقاص لتعود إلى واحدية أخرى. إن العقل هو أساس تراثنـا كلـه،

---

[1] المرجع السابق ص 275.

الفكري والأدبي على السواء "ما كان يميز العربـي القـديم وقفته تجاه العالم من حوله.. إنه ينظر إليه نظرة عقليـة"[١] "ولو لم يسبق أرسطو العرب بوضعه المنطق لكان حتما على العرب أنفسهم أن يستخلصوه لأنفسهم"[٢] على أنـه لا يلبـث ينتقل من هذه الخصوصية العقلانية إلى ثنائية بـين العقـل والوجدان فالجمع بينهما – كما يقول – هو أكثر مـا يمثـل تراثنا الثقافي. ثم لا يلبث أن ينتقل بنا من هذه الخصوصـية إلى واحدية أخرى غير عقلانية هـي خصوصـية عمليـة سلوكية. أما خصوصية العرب في موقفهم الأخلاقي "فـأهم الإضافات التي أضـافتها الثقافـة العربيـة هـي تنظيمهـا لأخلاقيات العمل" ولهذا "كانت عزلة الزاهد والمتصوف شيئًا لا ينسجم مع الروح العربية" وبهذه الوقفـة السـلوكية يجـد الدكتور زكي نجيب محمود وشائج قربى بين نظرتنا العربية والفلسفة الوجودية المؤمنـة. ولا أدري كيـف تتفـق هـذه الوشيجة مع ما سبق أن قاله من تميز العـرب بالعقلانيـة، فالوجودية فلسفة لا عقلانية أساسا.

---

[١] المرجع السابق ص 207.

[٢] المرجع السابق ص 313.

وهكذا نتبين في محاولة الدكتور محمود خلطًا بين موقف نفعي انتقائي تجزيئي عملي من الثقافة العربية يقف منها عند حدود الشكل لا المضمون، وموقف شمولي نتبين فيه ثنائيـة يغلب عليها العقلانية تارة، والوجدانية تارة ثانية والسـلوكية الأخلاقية تارة ثالثة، ويتم فيهـا التـوازن بـين العقلانيـة واللاعقلانية تارة رابعة، وتسودها اللاعقلانية تارة خامسة.

ومصدر هذا الخلط في الحقيقة أن الدكتور محمود يعـالج تراثنا الثقافي معالجة وصفية خالصة، ينظر إليه في ذاته، لا في ملابساته الاجتماعية التاريخية. ولهذا كان من الطبيعـي أن يتخـذ منـه هـذا الموقـف الانتقـائي النفعـي تـارة، أو يتردد – بحسب معياره الوصفي – بين تصورات شـتى، ولا يجد فيه في النهاية إلا الشكل المفـرغ دون المضـمون الإنساني، ولا شك أن وراء هذا الموقف الوصفي الانتقـائي التجزيئي للتراث، تكمن الفلسفة الوضـعية المنطقيـة التـي يتبناها، ويبشر بها الدكتور محمود وهي فلسفة تـدعو إلـى التحليل الجزئي والوصفي للظواهر، ولا تتكشـف القـوانين العامة للحركة في الفكر والحياة. وبرغم الطـابع العقلانـي الظاهري لهذه الفلسفة فهي عقلانية وصفية شكلية، تُفضي في

التطبيق إلى مواقف لا عقلانية. ولعل هذا هـو سـر اللقـاء الفكري بين الوضعية المنطقية والوجودية – كما رأينا فكلتـا الفلسفتين موقف تجزيئي للخبرة الإنسانية، وكلتاهما موقـف معاد للموضوعية والتاريخية، الوضعية المنطقية في مجـال نظرية المعرفة، والوجودية في مجال الفعل الإنساني. المهم، أن هذه الفلسفة التي يتبناها الدكتور محمود في نظرته إلـى عصره هي التي حددت كذلك نظرته إلـى تراثنـا الثقـافي القديم، وجعلت من نظرته إلى هذا التراث نظـرة مشـتتة، متناقضة، وصفية، تجزيئية، انتقائية، نفعية، ولم تسـتطع أن تبصر بتراثنا في حركته الصـراعية داخـل إطـار واقعـه الموضوعي الاجتماعي ومراحله التاريخية المختلفة.

على أنه إذا كانت هذه النظرة تنسجم مـع تلـك الفلسـفة الوضعية التي يتبناها الدكتور محمود، فإنه من الغريب حقًـا أن لا يعرض الدكتور محمود – حتى في إطار نظرته هذه – إلى جانبين من أهم جوانب تراثنا القديم: هما التراث العلمي، والمنجزات في مجال تنظيم الحياة وإدارتها.

٣- فإذا انتقلنا إلى الأستاذ **عبد الله العروي،** فإننا ننتقل في الحقيقة إلى موقف يختلف اختلافًا كاملاً سواء من حيث المنهج أو المضمون عن موقف الدكتور زكي نجيب محمود، وإن تلاقيا أحيانًا في بعض التفاصيل منهجا وموضوعا.

وموقف الأستاذ العروي هو موقف منحاز تماما إلى الفكر الغربي، وهو في هذا يقف على نقيض موقف الدكتور أنور عبد الملك الذي عرضنا له في دراسة أخرى، والذي يتخذ موقف الرفض للفكر الغربي. يقول الأستاذ العروي إن "أوربا انتهجت من أربعة قرون منطلقًا في الفكر والسلوك، ثم فرضته منذ قرون على العالم كله. ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنتهجه بدورها فتحيا أو أن ترفضه فتفنى"[١] وبهذه الحدة والحسم يطرح علاقتنا كذلك بالتراث العربي القديم أو بما يسميه بالأصالة. "أما حان الوقت لأن نكف عن الدعوة إلى الانكماش والانعزال تحت شعار الأصالة والخصوصية[٢]

---

[١] العرب والفكر التاريخي ص 205.

[٢] العرب والفكر التاريخي ص 25.

وهو يؤكد على أن "الرجوع إلى نظريات الماضي، والحفاظ على أصالة فارغة وهم يعوق التقدم"[١] بل يدفع إلـى الأمـر إلى غايته قائلاً "إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضا بأن نتميز عن الغيـر بنبراتنا فقط لا بمضمون ما نقول. ورب معتـرض يقـول: ستكون حينئذ ثقافتنا تابعة لثقافة الغيـر" ويجيـب الأسـتاذ العروي بحسم "ليكن... إذا كان هذا هو طريـق الخـلاص، سنؤدي بذلك ثمن سـباتنا الطويـل وتقهقرنـا المتواصـل واتباعيتنا (سنيتنا) المركبة. لقد أدينا ثمنًـا باهظًـا للقوميـة الثقافية الفارغة، لقد افتخرنا طويلاً، وأنتجنا قليلاً"[٢].

وقد يبدو للوهلة الأولى أن الأستاذ العروي يرفض التراث العربي القديم. على أن هذا في الحقيقة غير صـحيح. فلـو تأملنا دراساته بعمق، لأدركنا أنه من أكثر مفكرينـا معرفـة بهذا التراث واحتراما له. إن موقفه منه هو موقـف التمـرد والثورة على هؤلاء الذين يتمسـكون بـه تمسـكًا أعمـى

---

(١) الأيديولوجية العربية (الترجمة العربية) ص 299.

(٢) العرب والفكر التاريخي ص 293.

ويجترونه اجترارا بليدا. وهو في هذا يقف أحياناً موقفاً مشابها لموقف الدكتور محمود، بل يكاد يشاركه انتقائيته، هذه الانتقائية التي يرفضها منهج الأستاذ العروي رفضا نظريا قاطعا. يقول الأستاذ العروي "إن المنطق الذي أدعو إليه هو أيضا موجود في تاريخنا وفي تجاربنا الماضية.. إلا أن الخمول ذهب بنا إلى حد أننا لا نختار من تاريخنا ما يحفز ويحيي، بل نفضل ما يخدر ويميت، عوضا عن أن نخص بالتحليل تلك النصوص التي تعلمنا الجديدة في السياسة، واعتماد الحزم والقوة واعتبار المصالح وأخذ الحيطة والاستمرار في الهدف، وأن يكون الكلام دون العمل، فإننا عكس ذلك نفضل الكلام عن فلسفة التصوف وأفكار الغزالي الذي لم يكتب كلمة واحدة عندما سقطت القدس في أيدي الصليبيين، مع أنه عاش ١٢ سنة بعد سقوطها"[١].

على أنه من التعسف حقًا أن نتهم الأستاذ العروي بالانتقائية، ذلك أنه يتخذ موقفًا نظريا تاريخيا لدعواه. فهو يتبنى الماركسية، ويرى أنها السبيل إلى التحديث العربي.

---

[١] الأيديولوجية.. ص 229.

"لا بد – كما يقول – من الالتجاء إلى نظام فكري متكامل.. والماركسية هي النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث"[1] على أن الماركسية التي يتبناها الأستاذ العروي ويطلق عليها اسم الماركسية التاريخانية. ليست في تقديري – هي ماركسية ماركس وإنجلز ولينين، ليست تلك النظرية التي تقوم على المادية الجدلية والمادية التاريخية، وإنما هي ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيجليا، إنها ماركسية أيديولوجية معلقة في فراغ من التجريدات والتعميمات. ولهذا يصنف الأستاذ العروي الماركسية إلى ماركسيات، ماركسية اقتصادية وأخرى أنسية وثالثة عقدية إلى غير ذلك، جريا على عادة بعض مفكري الغرب. على أنني في الحقيقة لا أحكم على ماركسية الأستاذ العروي من حديثه عنها، وإنما من منهجه التطبيقي نفسه. إنه تحليل للأيديولوجية بالأيديولوجية، تحليل للفكر بالفكر دون احتفال بالتكوينات والهياكل الاقتصادية والاجتماعية. وهو كما ذكرت امتداد لمحاولات عديدة معاصرة في أوربا الغربية وأمريكا، تزعم استلهام إضافات جرامشي إلى الماركسية،

---

[1] العرب والفكر التاريخي ص 25.

وأن تكن في الحقيقة تغالي في تفسير هـذه الإضـافات بـل تخطئ وتتعسف في تفسير نظريته الخاصة بالبنـاء الفـوقي أو الأيديولوجية بشكل عام، وإن كنت أرى في منهج الأستاذ العروي انتسابا أقرب إلى مدرسة فرانكفورت، إلى مجموعة أدورنو وهوركايمر وماركيوز التي تقف موقفًـا أيـديولوجيا تجريديا من وقائع التكوينات الاجتماعية، وحقائق الصـراع الطبقي وقوانينه. فهكذا كان تحليل الأستاذ العروي – مثلاً – لأشكال الوعي لدى الشيخ والسياسي وداعية التقنية في كتابه "الأيديولوجية العربية" إنه ينسب أيديولوجيتهم إلـى هياكـل اجتماعية أوروبية فهي على حد تعبيره أيديولوجية "مسـتقلة عن حركة المجتمع التي تجري فيه" إنه يرى أن لـوثر وراء محمد عبده، ومونتسكيو وراء لطفي السيد، وسبنسـر وراء سلامة موسى[1] ولا أشك في تأثير الفكر الأوروبـي علـى مفكرينا. ولكن هذا التأثير ما كان يمكن أن يتحقق وأن يتحول إلى تيار مؤثر ما لم يكن تعبيرا عن بنية اجتماعية محليـة، وموقف اجتماعي محدد.

---

[1] الأيديولوجية... ص 74.

ولهذا نجد تصور الأستاذ العروي لتحقيـق الأصـالة (أو الخصوصـية) والحداثـة تصـورا أيـديولوجيا تجريـديا، لا ينتسب إلى حقائق واقعنا الاجتماعي الحي.

ما هو طريقنا إلى الحداثة في رأي الأستاذ العروي؟

إنه تبني الماركسية التاريخانية – فـي هـذه المرحلـة – كأيديولوجية لا كعلم. كدعوة عامة لا كتطبيق عينـي علـى واقعنا العيني. إنه يقول "بضرورة اعتماد الماركسـية علـى المستوى الأيديولوجي. وبعد ذلك سيبقى تطبيق الماركسـية كمنهج لتحليل ماضي وحاضر المجتمع العربي أيـام تهيئـة الثورة وبعدها"[1]؛ أي أن تبدأ الماركسية كأيديولوجية، كدعوة تبشيرية، ثم تنتقل بعد ذلك إلى الماركسية كعلم، كتطبيق على واقعنا، تماما كما فعل ماركس عنـدما بـدأ "بالأيديولوجيـة الألمانية" ثم انتهى "برأس المال". هذا هو سبيلنا – كما يقول – لتحديث فكرنا العربي. "وهي مرحلة أوليـة وضـرورية وليس هناك ما يمنع أن نتبع في عرضها منطق الـدعوة"[2] "نتساءل مع الأستاذ العروي: كيف يتم هذا. ويجيـب: عـن طريق نخبة مثقفة: "الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية

---

[1] العرب والفكر.. ص 33.

[2] المرجع السابق ص 39.

إلى الماركسية بالذات؛ لتكوين نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا"[١] النخبة المثقفة التي تتبنى الماركسية وتدعو إليها هي إذن خطوتنا الأولى في طريق تحديثنا. على أنها في الحقيقة خطوة متأخرة جدا في العالم العربي، بل لعلها خطوة تجريدية مثالية. إن هذه النخبة المثقفة عند الأستاذ العروي ليست مهمتها الاستيلاء على السلطة، إنما السيطرة على المجال الثقافي[٢] "إن أمرنا لن يصلح – كما يقول – إلا بصلاح مفكرينا[٣]. وهو يرجع إخفاق الأيديولوجية العربية إلى إخفاق النخبة المثقفة المصرية"[٤]. بهذه الأحكام العامة، وبهذا التجريد الإطلاقي الذي لا يستند إلى تحليل للوقائع العينية، وبهذه الدعوة إلى أيديولوجي نخبوي، ينتهي بنا الأستاذ العروي إلى موقف تجريدي مثالي سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية، ولعلنا نتبين هذه التجريدية المثالية حتى في محاولاته لتحليله بعض الظواهر، مثل تحليله لما يسميه بالماركسية

---

[١] المرجع السابق ص 31.

[٢] العرب... ص 25.

[٣] الأيديولوجية ص 22.

[٤] العرب... ص 20.

الموضوعية أو التلقائية في كتابه "الأيديولوجية" ومثل تحليله للبرجوازية الصغيرة في كتابه "العرب والفكر التاريخي".

إن معالم الفكر العصري عنده هـي صـيرورة الواقـع التاريخي، ونسبية الحقائق المجردة، وإبداع التاريخ، وجدليـة السياسة، وهي في الحقيقة معالم تعطي للفكر العصري طابعا بالغ التجريد والعموميـة؛ لفقـدانها للأسـاس الاجتمـاعي والاقتصادي والسياسي المحدد.

والغريب أن الأستاذ العروي رغم هذا الموقف التجريـدي، ورغم دعوته إلى الأيديولوجية سبيلاً إلى الحداثة، نراه أحيانًـا يدعو إلى الفعل المباشر الخالي من أي مضمون نظري. فهـو عندما يتحدث عن العمل الفلسطيني يقول "العمل الفلسطيني كان الرد. لا يرجع إلى المحافظة على تراث قديم. ولا ديمقراطية، ولا حتى آلة حربية، وإنما إلى الفعـل الإنسـاني المتواصـل" "الفلسطينيون – كما يقول – لا يجسدون بعملهم حقوقًا قديمـة، بل يولدون حقوقًا جديدة ويفرضونها على الجميع"[1] ولا شك أنه قد لمس بهذا معنى من أثمن معاني الطريق إلى الأصالة وهـو الفعل المناضل. ولكن هذا الفعل لا ينبغي أن تقوم بـه مجـرد نخبة مثقفة، وإنما يتجسد في حركة جماهير، وأن يكون واعيـا مسلحا بالحقائق العينية والمناهج الموضوعية.

---

[1] المرجع السابق ص 22.

خلاصة الأمر أن الأستاذ العروي يرفض أن يقـف مـن التراث موقفًا سلفيا تقديسيا جامدا، وقد يـدعوا أحيانًـا إلـى موقف انتقائي منه، على أنه يدعو بحسم إلى استيعاب الفكـر الغربي في إطار أيديولوجية للماركسية تقوم بها نخبة مثقفـة تتحرك أيديولوجيا فحسب، في إطار الثغرات الموجودة فـي الأبنية السياسية والاجتماعية الراهنة، وتمهد السـبيل بهـذا البناء الاقتصادي الذي تتحقق به الحداثة والعصـرية، وهـو لهذا قد يرى أن الليبرالية مرحلة لا بد من المرور بهـا فـي طريق بناء واقع ثوري جديد.

وموقف الأستاذ العروي – كما نرى – هو موقف يغلـب عليه الطابع المثالي سواء في تبنيه للماركسية على هذا النحو التجريـدي، أو نقـده للتـراث وموقفـه الانتقـائي منـه، أو رؤيته للواقع الاجتماعي والاقتصادي أو تحديده لطريـق العصرية والثورة. إن ماركسيته تفتقد الجـدل الموضـوعي والإدراك العيني لحقائق حركة الواقع العربي فـي تنويعاتـه المختلفة. ومن هذا الموقع التجريدي كانت نظرته إلى التراث ونظرته إلى العصرية.

٤- إن الموقف من التراث القديم هو دائما – كما ذكرنا في البداية موقف من الحاضر – المستقبل. إنـه موقـف شامل من التاريخ. ولهذا فلا ثنائيـة بـين الأصـالة والخصوصية[١] من ناحية، والعصرية والحداثـة مـن ناحية أخرى. إن النظرة السلفية إلى التراث هي نظرة تقديسية تسعى لفرض الماضي على الحاضر، تسـعى لتثبيت الحاضر وتجميده باسم الماضي، وهي تـبطن موقفًا اجتماعيا مختلفًا. والدعوة إلى إنكار التـراث أو الاستخفاف به، أو الانتقاء النفعي منه، هي دعوة غير

---

[١] يميز الأستاذ العروي بين الخصوصية والأصالة، فـالأولى عنـده حركية متطورة، والثانية سكونية متحجرة ملتفتة إلى الوراء. على حين أن د. عبد الملك يجعل مفهـوم الخصوصـية أساسـا لفهـم الأصالة. والحقيقة أن هذا الفصل والتمييز الـذي يقيمـه الأسـتاذ العروي، إنما ينبع من مفهومه الخاص للتراث. على أنه قد يكـون من المفيد منهجيا التمييز بينها، لا بالمعنى الذي أشار إليه الأسـتاذ العروي، فتكون الخصوصية مفهوما لنوعيـة البنيـة الاجتماعيـة والاقتصادية، وتكون الأصالة مفهوما لخصوصية البنية الثقافيـة، وإن تكن تعبيرا عن البنية الاجتماعية والاقتصادية. إنـه مجـرد تمييز منهجي.

تاريخية، دعوة إلى إفقاد الحاضر عمقـه التـاريخي، دعوة إلى العبودية لأنماط حياة وفكر لا ترقى إلى أبعد من إصلاحية هزيلة، وهي دعوة إلى تلقٍ محض غير قادر على الخلق والإبداع، غير قادر على الثورة.

الموقف من التراث، لا ينبغي أن يكون موقـف الإحيـاء السلبي، أو موقـف الاسـترداد البليـد، فضـلاً عـن أنـه لا ينبغي أن يكون موقـف الـرفض المطلـق أو الانتقائيـة النفعية، إنما ينبغي أن يكون موقف النقد التاريخي الشـامل، الذي يتبنى التراث له، بكل أنحائه، ويتخذه عمقًا تاريخيا لنا، لا مجرد أداة تساعدنا في طرائق العيش. إنه الوعي النقـدي بالتراث بمختلف تعابيره وأشكاله ومضامينه، وفي مختلـف ملابساته الاجتماعية التاريخيـة، فـي جـذوره وامتداداتـه وصراعاته المتنوعة المختلفة. أن نعي التراث معاني وقيمـا متصارعة في حياة الماضي، لا نصوصا ميتـة فـي كتـب أو آثار. وأن نتيح هذا الـوعي للنـاس جميعـا، لا بنشـر النصوص أو تحقيقها فحسب. وإنما بتقييمهـا تقييمـا نقـديا تاريخيا، وإتاحتها واستلهامها وتجسيدها في حياتنا بمختلـف وسائل الإعلام والتعليم والثقافة. على أن الأمر لا ينبغـي أن يقف عند التراث الأدبي أو الفكري أو العلمي أو السـلوكي، وإنما يمتد إلى التراث الشعبي كذلك.

إن هذا الموقف النقدي التاريخي الشامل من تراثنا كلـه، إنما هو امتداد لما ينبغي أن يكون عليه موقفنا مـن تـراث عصرنا، ومن واقع حياتنا. الموقف النقدي التـاريخي مـن حقائق مجتمعنا وعصرنا، والارتفاع بهذا الموقف من مستوى الوعي إلى مستوى الفعل التاريخي الخلاق. فمن قدرتنا على تغيير واقعنا تغييرا ثوريا، يكون منطلقنا الحق للوعي بتراثنا وعيا نقديا تاريخيا، وتكون قدرتنا على الإحسـاس المسـبق بتاريخيتنا عمقًا وفعلاً.

إن الأمر ليس أمر نخبة من المثقفين يشيعون فكرا ثوريا، وليس مجرد معاهد للدراسات العلمية الأكاديمية تقوم علـى إحياء التراث وتحقيقه، إنما هـو فـي الحـل الأول تحـرك جماهير أمتنا العربية بالثورة على واقعها المتخاف المتمزق، بالفعل التاريخي لتغيير حياتها، وتجديـد أبنيتهـا السياسـية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لا أصالة ولا عصـرية، بغير انطلاق هذه الجمـاهير حاملـة الأصـالة، وصـانعة العصرية، والمبدعة للتاريخ. إن الفعـل الثـوري الـواعي المنظم، هو سبيلنا للثورة الثقافية التي تتـألق بهـا أصـالتنا العصرية، وعصريتنا الأصيلة.

إنه سبيلنا لمعرفتنا بذاتنا، وتجاوزنا الخـلاق لماضـينا، ومشاركتنا الفعلية في عصرنا.

لا تحقق لأصالتنا بغير انتصار حاضرنا – المستقبل.

الشرق الأوسط في "مؤتمر الدراسات الغربية(*)

كيـف يعـالج الباحـث الغربـي الأوضـاع السياسـية والاقتصادية والاجتماعية في بلدان الشرق الأوسط؟ ما أكثر الدراسات والأبحاث ولكن.. ما أبعد معظمها عـن الحقيقـة التاريخية الحية. لقد انتهت مرحلة الدراسـات الاستشـراقية التي كانت تعني أساسا بتحقيـق نصـوص التـراث القـديم ونشرها، فضلاً عن عنايتها بالمفاهيم والقيم والأحداث القديمة والحديثة عناية يغلب عليها العـرض التـاريخي المسـطح أو التحليل الوضعي السطحي. ثم بدأت مرحلة جديـدة مـن البحث توفر لها علماء السياسة وعلماء الاجتماع والاقتصـاد في أوربا الغربية وأمريكا. إلا أن هذه المرحلة الجديـدة لـم تتخلص من بعض الآثـار المنهجيـة والفكريـة للمرحلـة الاستشراقية، ولم تستطع أن تقدم تحليلاً موضـوعيا لحقيقـة الأوضاع في الشرق الأوسط. إنها أسيرة المناهج التجريبيـة

(*) نشر هذا المقال في عدد (9) عام 1975 من مجلة "قضايا عربية".

والوضعية التي تسود الدراسـات الإنسـانية فـي الغـرب الأوروبي والأمريكي. بل لعل بعضها يكاد يكـون تعبيـرا مباشرا أو غير مباشر عن الرؤية الإمبريالية للشرق الأوسط، إن لم يكن في خدمتها.

والمؤسف أن هذه الدراسات هي وحـدها التـي تحظـى باهتمام الباحثين في الجامعات العربية المختلفة، بل تكـاد أن تكون مرجعا أساسيا لطلاب الدراسات الإنسانية لها.

لهذا، كانت الأهمية الكبيرة للندوة التي عقدت بـين ٢١ – ٢٣ سبتمبر الماضي في جامعة هل بانجلترا، لمناقشـة هـذه الدراسات الغربية مناقشة نقدية، تمهد السبيل لتأسيس حركـة جديدة في دراسات الشرق الأوسـط تقـوم علـى الرؤيـة الموضوعية العلمية الصحيحة. وبرغم أن هـذه النـدوة لـم تستغرق أكثر من يومين، إلا أنها كانت حافلة بالأبحاث القيمة والمناقشات الجادة. ولا عجب في هذا فقد كانت تضم كوكبة من ألمع الباحثين من انجلترا وأمريكـا وفرنسـا واليونـان وبعض البلاد العربية، الذي يجمعهم إطار عام مـن المـنهج العلمي والوعي الثوري.

ولعلي إذ أقوم بعرض سريع لهذه الندوة لا أنبه فحسب إلى أهميتها، وإنما أحفز كذلك إلى ترجمة أبحاثها إلى اللغة العربية ونشرها، كجزء مهم من صراعنا ضد الأيديولوجيات الرأسمالية والإمبريالية والرجعية عامة، وكمساهمة لتطوير مناهج البحث في مجال الدراسات الإنسانية في جامعاتنا وحياتنا الثقافية عامة. ولهذا سأحرص على تقديم ملخص سريع لجميع الدراسات التي قُدمت في هذه الندوة.

الندوة: نستطيع أن نقسم أبحاث الندوة إلى قسمين: قسم يغلب عليه الطابع النظري العام، وقسم تطبيقي يعني بالدراسات المتعلقة ببعض البلاد العربية.

الإسلام والغرب :-

ولقد خصصت الجلسة الأولى في الندوة لستة أبحاث نظرية، فقام "د. **سامي زبيدة**" بتحليل نقدي لكتاب "الجنس" (أو العنصر) واللون في الإسلام لبرنارد لويس. في مدخل التحليل عرض د. زبيدة لثلاثة مناهج لدراسة العلاقات العنصرية في العلوم الاجتماعية. فهناك أولاً الاتجاه **الماهوي** الذي يفسر الصراع الإنساني على أساس التصنيف العنصري الذي يرد كل شيء إلى العامل العنصري نفسه، ويكاد يقول

بطبيعة إنسانية ثابتة. وهناك ثانيـا الاتجـاه الـذي يفسـر الاختلافات أو الصراعات العنصرية في سـياق العلاقـات الاجتماعية من زاوية التكوينـات السياسـية والاقتصـادية. وهناك ثالثًا الاتجاه الذي يفسر المواقف والعلاقات العنصرية بالتقاليد الأيديولوجية السائدة، أو بما يسمى بروح المجتمـع. ولهذا يجنح هذا الاتجاه في الأغلب إلى التفسير الديني أساسا. فما هو المنهج الذي يتخذه لويس في دراسته؟ إنه ليس المنهج الثاني وهو المنهج العلمي الصحيح، وإنما هو مـنهج وسـط بين المنهج الأول والثاني. فلويس يأخذ على بعض الكُتـاب من أمثال توينبي قولهم بأن الإسلام خـلال تاريخـه كـان متحررا من التمييز العنصري. ولويس – حتى هذا المدى – محقق في رأيه. فبرغم أن الشريعة الإسـلامية بمصـادرها الأساسية تؤكد على المساواة بين أصحاب العقيـدة جميعـا، إلا أن الممارسات السياسية والاقتصادية في الإمبراطوريـة الإسلامية لم تكن متسقة مع الشريعة. على أن لويس لا يقف عند هذا الحد. وإنما يذهب إلـى القـول بـأن المجتمعـات الإسلامية منذ البداية كانت تمارس التمييز العنصري. وكان السود هم ضحايا هذا التمييز. فلم يصل أحد من السود إلـى

مركز مهم في السلطة العسكرية أو المدنية حتى دفاع الجاحظ عن السود، يستبعده لويس مفسرا إياه، بأنه كان مجرد مفاكهة لفظية. حقًا، كان هناك نظام للرق، ولكن كان هناك الرقيـق الأبيض (المماليك) والرقيق الأسود. وما أكثر ما وصل العبيد البيض والسود على السواء إلى مراتب عليـا فـي الدولـة الإسلامية، نتيجة لظروف محددة ولم يكن نظام الرق، كمـا عرض د. زبيدة – مرتبطًا باللون أو العنصر وإنمـا كـان نتيجة لأسباب سياسية واجتماعية واقتصـادية لـم يدرسـها برنارد لويس. ولهذا فقـول لـويس فـي نهايـة كتابـه أن المجتمعات والثقافات الإسلامية – في كل تاريخها – مارست أيديولوجيات معادية للسود، قول منقوص ومردود، ولا يفسر ظاهرة الرق التي كانت غير محدودة بحدود السود، ولا تفسر الأوضاع المختلفة التي كانت للعبيد عامة سواء كانوا سـودا أو بيضا. ولا تفسير لهذا إلا بدراسة الأوضاع الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية. فلا التفسير المـاهوي ولا التفسـير الديني بقادرين على تقديم التفسير الصحيح.

ثم قدم د. روجرز أوين تحليلاً نقـديا لكتـاب "المجتمـع الإسلامي والغرب" لمؤلفيه جيب وبودين، والكتاب كما يقول د. أوين كان له تأثير وأهمية في تاريخ الشرق الأوسط، بـل يعتبر المرجع الأساسي عن العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر. ينظر الكتاب إلى الحضارة الإسلامية من زاوية الماهية الدينية وحدها. وهو يقوم على المنهج التاريخي فـي القرن التاسع عشر الذي يقف عند حدود الدراسات النصـية، ويفسر الثقافة باعتبارها مجرد إنتاج فكري، ويقوم بالمقارنـة بين الحضارة الغربية والإسلامية لغير مصـلحة الأخيـرة، والكتاب دراسة للمجتمع الإسلامي في القرن التاسع عشـر. ويتبنى الكتاب فكرة أن المجتمع الإسلامي يتألف من وحدات مستقلة متمايزة، مكتفية بذاتها، مثل القرى والنقابات الحرفية. وهي مستقلة باستثناء علاقاتها الاقتصادية والدينية! وفضـلاً عن هذه الوحدات المستقلة هناك علاقة أخرى سـائدة هـي علاقة الحاكمين بالمحكومين، وهي كما يذهب المؤلفان علاقة شكلية وسطحية. هذه هي السمة الأولى للمجتمع الإسـلامي. أما السمة الثانية فهي الاستقرار. فالحكام يـأتون ويـذهبون ولكن حياة الناس في الوحدات المستقلة لا تتغير. حقًا هنـاك

مجموعة من القيم التي تتكيف مع كل تغير، ولكن سرعان ما تستعيد عاداتها التقليدية. هذه إذن هـي السـمات النمطيـة للمجتمع الإسلامي: استقرار متصل، ولكن ثمنه هو المعانـاة الشخصية والخسارة الاقتصادية، والبرزخ الممتد بين الشعب والحكومة، فضلاً عن كراهية التغيير، وعدم القـدرة علـى التعلم مما يفسر عجز المجتمع عن التعامل مـع المشـكلات الجديدة التي يطرحها أواخر القرن التاسع عشر. ولكن.. مـا الذي يوحد أساسا بين الوحدات المسـتقلة؟ إنهـا المؤسسـة الدينية. فالمؤسسة الحاكمة ليس لها قدرة علـى ذلـك رغـم الروابط الإدارية والاقتصادية. وبرغم أن المؤلفين قد قامـا بخطوة أبعد من المستشرقين باهتمامهم المحـدود بالجانـب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولكنهم لم يحسنوا تحليل هذا الجانب. ولم يتمكنوا من إدراك حقيقة القوى والعلاقـات الأساسية في المجتمع الإسلامي. ولم يستطيعوا أن يحـددوا العلاقة بين المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينيـة ومختلـف الفئات الأخرى وخاصة التجار، وبالتالي لـم يسـتطيعوا أن يفسروا ظاهرة انعزال المجاميع والوحدات تفسيرا علميا. إن المجتمعات الإسلامية حتى أواخر القرن التاسع عشـر كمـا

يقول د. أوين كانت مجتمعات "قبل رأسـمالية". ولا سـبيل لتفسير طبيعة هذه المجتمعات إلا بدراسة اقتصادها السياسي لتحديد نمط الإنتاج ونماذج العلاقات الطبقية القائمة، والفائض الزراعي ومدى السيطرة الحكومية، وطريقة جمع الفـائض وتسويق الإنتاج الزراعي والعلاقة بين الإنتـاج الزراعـي والتجارة إلى غير ذلك. إن الرابطة الدينية وحدها لا تستطيع أن تفسر طبيعة هذه المجتمعات. بل لعلنـا بهـذه الدراسـة الاقتصادية الاجتماعية نستطيع أن نفسر طبيعة المؤسسـات الدينية ودورها، وحدود هـذا الـدور وعلاقاتـه بمختلـف التكوينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ثم قدم بيتر جران تحليلاً تاريخيا لنظرة الدراسات التاريخية في البلاد الرأسمالية المتقدمة إلى الشرق الأوسط. وفي مدخل بحثه عرض لتطور العلاقة بين حركة الاستشراق في أوربـا وبين النمو الرأسمالي بها. وحدد لها ثلاث مراحل: المرحلـة الرأسمالية الصناعية حتى منتصف القرن ١٩، ثـم المرحلـة الصناعية وبداية الرأسمالية الاحتكارية في بداية هذا القرن، ثم أخيرا الرأسمالية الاحتكارية المتقدمة من ١٩٤٠ حتـى الآن. ومع هذه المراحل الثلاث درس بيتـر جـران نمـو حركـة

الاستشراق الأمريكية أساسا. وينتهي البحث بعـرض موقـف فون جرانباوم في دراسته للإسلام التي تتفـق مـع المرحلـة الثالثة من نمو الرأسمالية، ودور الصـهيونية فـي الحركـة الاستشراقية عامة. وخلاصة البحث أن الاستشراق الأمريكـي خاصة كان ينشط – منهجا ومضمونًا وهدفًا – فـي ارتبـاط وثيق بالإمبريالية الاحتكارية.

نظرة الغرب إلى القومية العربية :-

ثم قدم د. نجم بذرجان بحثًا عن "الكتابـات الغربيـة عـن "الأيديولوجية" في الشرق الأوسط. وهو يقول كمدخل لبحثه أن هذه الكتابات عامة، تدرس الشرق الأوسط كوحدة متجانسة دون أن تتبين الظروف النوعية في مختلف المناطق وفـي مختلـف عهود التاريخ، وهي تدرس مجتمعات الشرق الأوسط كأنما هي خارج المجرى الرئيسي للتاريخ الإنساني، وهي تتبنى منـاهج المدارس الاجتماعية الأمريكية الحديثة مثل السلوكية والتعادلية أو التوازنية والنخبة إلخ، وهي تفرض على مجتمعات الشـرق الأوسط تصوراتها ومناهجها فلا تصل إلا إلى نتيجة مغلوطـة أو جانبية أو مغرضة. ثم يأخذ د. بـذرجان بتحليـل مواقـف الكُتاب الغربيين من ثلاث قضايا: الأولى هي الإسلام، والثانية القومية العربية، والثالثة هي الماركسية والاشتراكية.

أما بالنسبة للإسلام، فأغلب المستشرقين يدرس الإسـلام من زاوية مسيحية بحتة. ولهذا يهتمون بالسمات التي يرونها في الإسلام أقرب إلى المسيحية. ولهـذا يهتمـون بتـاريخ الإسلام السـني ـ أي تـاريخ الأيديولوجيـة الحاكمـة – ولا يهتمون بالتيارات الأخرى. وهم يدرسون تاريخ العـالم الإسلامي الحديث ككيان مستقل كأنما لا يوجد شيء اسـمه الاستعمار الغربـي أو الاحـتلال أو الرأسـمالية. والعـالم الإسلامي في نظرهم هو عالم عاجز عن الإبداع والتجديـد، عالم فقد حيويته. ويسوق مثالاً لكتاب ثلاثة هم دافيد جوردون وماكنيلاند والدمان ورنفرد سميث. في هذه الكُتـب الثلاثـة ليس ثمة اهتمام بدراسة التكوينات السياسـية والاجتماعيـة والاقتصادية عبر التاريخ الإسلامي. الاهتمام مركـز علـى الدين كدين، فضلاً عن اعتبارهم هذا الدين مصدر التخلـف، وإن كان بعضهم مثل سميث يعود فيناقض نفسه ويـرى أن تجديد الدين لا القضايا السياسيةأو الاقتصـادية والعسـكرية والسكانية أساسا، هو طريق تجديد وتطوير العالم الإسلامي.

أما فيما يتعلق بالقومية العربي فيعرض د. بذرجان لبعض الكتب التي درست هذه الظاهرة مثل كتاب لا كور وكتـاب هين وكتاب هاليرن، وهي جميعا، إلى جانب كتب أخـرى، تدرس ظاهرة القومية العربية باعتبارها ظاهرة سيكولوجية. وفضلاً عن هذا فهي تسعى لرد هذه الظاهرة القوميـة إلـى الغرب. إنها ليست إلا فكرة مستعارة مـن الغـرب، ولكـن سرعان ما تتم التفرقة بين القومية الغربية والقومية العربية، فالقومية الغربية ليبرالية إنسانية، أما القومية العربية فشمولية تعصبية! تجد هذا خاصة عند لاكور. ويميز د. بذرجان بين مواقف هذه الكتب المغرضة الضيقة الأفق وموقـف علمـي موضوعي لجاك بيرك في دراسته القومية العربية. ويشير د. بذرجان في نهاية هذه الفقرة من بحثه إلى أن القومية العربية تدرس بدون تمييز للمواقف المختلفة في مختلف البلاد العربية أو لملابساتها الموضوعية المختلفة، ومن ناحية أخرى هناك أحيانًا إنكار لها، بل إنكار للعرب كوحدة، بل إنكـار للغـة العربية كلغة عامة للحديث بين كـل العـرب. ولهـذا فـإن اللهجات العربية تدرس في الجامعات الأمريكيـة باعتبارهـا لغات مختلفة للبلاد العربية المختلفة. ثم ينتقـل د. بـذرجان

أخيرا إلى دراسة موقف الدارسين الغربيين من الماركسـية والاشتراكية في الشرق الأوسـط. فيقـول إن أغلـب هـذه الدراسات يقوم بها علماء أُميون فـي نظريـة الاشـتراكية وتاريخهـــا. ولهـــذا فـــلا شـــيء جـــدير بالاهتمـــام أو الاحترام في هذه الدراسات المليئة بالأخطاء وسوء الفهم.

هذا هو موقف الكُتاب الغربيين مـن الأيديولوجيـة فـي الشرق الأوسط. والغريب كما يقول د. بزرجـان أنـه بعـد سنوات من حث العرب على تحديث أنفسهم واللحاق بالغرب بإحياء دينهم، نجد اليوم من علماء السياسة الغربيين – مـن أمثال فاتكيوتس في كتابه "الثورة في الشرق الأوسط" – مـن يقول بعدم قدرة بلدان الشرق الأوسط على التصرف فـي – دعك من حل – المشاكل الاجتماعية والسياسية للاستقلال كما نجد آخر مثل برنارد لويس الذي يحلل كلمـة الثـورة عنـد العرب إلى أصلها اللغوي فهي ليست إلا مجرد قيام الجمـل عندما يستثار. الثورة العربية ليست إلا جملاً يحاول أن يقوم على رجليه!

ثم قدم بعد ذلك، محمد بكير علوان تحليلاً نقديا لمنهج المستشرقين في دراسة الأدب العربي. إن أغلب دراستهم إما ترجمة حياة لبعض الأدباء، أو مجرد اهتمام بالجانب التاريخي دون الجانب الأدبي، ودون أية دراسة جمالية له. فنولدكه مثلاً كان يرى أن الأدب العربي التقليدي يعتبر مجرد وثيقة لفهم الشخصية العربية فحسب، أما جمالياته فتترك للعرب أنفسهم "لأنه لم يجد فيه إلا القليل". خلاصة الأمر أن المستشرقين نشروا جوانب مهمة من الأدب العربي – وهذا هو فضلهم – ولكنهم لم تتوفر لهم أية نظرية أدبية لدراسته.

ثم قدم كون هونجهام بعض ملاحظات عن دراسة الأدب العربي في انجلترا خاصة. وقد ركز نقده على كتاب "هايوود" (الأدب العربي المعاصر بين ١٨٠٠ – ١٩٧٠) فبين قصور نظرة الكتاب إلى الأدب العربي من المنهج، فهو يعرض له عرضا وصفيا مسطحا دون أن نضعه في إطاره الاجتماعي العام. وفضلاً عن هذا فليس هناك في انجلترا اهتمام جاد بالأدب العربي سواء من حيث تمويل الدراسة وتنظيمها، أو من حيث منهج الدراسة. وهناك محاولات لفرض تصورات وقيم أوروبية في تقييم الأدب العربي، والوقوف بالدراسات ومعظمها عن الأدب القديم دون الاحتفال بالاتجاهات والتيارات الحديثة.

وهكذا انتهت الجلسة الأولى للندوة، بعد مناقشات خصـبة كانت تعقب كل دراسة.

مصر في الدراسات الغربية :-

أما الجلسة الثاني فكانت مخصصة لمصر.

فقدم "بنديليس جلافاينس" ملاحظات نقديـة علـى كتـاب فاتيكيوتس "التاريخ الحديث لمصـر". (والملاحـظ أن كـلا المؤلف والناقد من أصـل يونـاني). يقـول جلافـاينس أن فاتيكيوتس ليس مفكرا في مجال دراسات الشرق الأوسـط. وهو وإن يكن عالما فإن دراساته لا تتسم بالدقة، ولا تضيف أي شيء إلى فهمنا لديناميات المجتمـع الشـرقي. وكتـاب فاتيكيوتس يكشف عن نظرة سطحية تفسر كل شيء بالـدين والعروبة، ولكن الكتاب من ناحية أخرى يكاد أن يكون دفاعا صريحا عن الاستعمار والإمبريالية والرأسمالية. وهو ينظر إلى التجربة المصرية والتاريخ المصري نظرة جامدة. فهـو يتحدث عن "المصرية" باعتبار أن قسمتها الأساسية هي الأمة الزراعية التي ينظم حياتها جريان النيل. ولهذا فشعب مصر شعب سهل الانقياد، قانع بموقفه الاستسلامي الإذعاني فـي مواجهة البيئة الطبيعية والسلطة السياسية والاجتماعية علـى

السواء. لا تغييرات جدية في المجتمع المصري. وكل نماذج وأنماط السلوك الاجتماعي والسياسي هي استمرار لما ورثه المصريون من ماضيهم. وكتاب فاتيكيوتس لا يشـير مـن قريب أو من بعيد إلـى الاسـتعمار أو الرأسـمالية العاليـة ودورها أو تأثيرها. ولا يحفل بدراسة تكويناتها الاجتماعيـة والاقتصادية تاريخيا. ليس هنـاك فـي تـاريخ مصـر إلا استمرارية مذعنة تقوم على الدين.

ثم قدام ايريك ديفز دراسة عن "العلوم السياسية والتغييـر الاجتماعي في مصر الحديثة" حال فيها تحليلاً نقديا خمسـة كُتب في علم السياسة تصدت لدراسـة مصـر هـي كُتـب ديكماجيان وليرنز وصفران وفاتيكيوتس وهيلبرن، وبين كيف أن هؤلاء الكُتاب قد درسوا الواقع المصري بـدون تعمـق لتكويناته الاقتصادية وحركته الاجتماعية. فهم إما يقفون عند حدود الدراسة الفردية أو النفسية، وهي دراسة غير تاريخية تغالي في إبراز دور الفرد أو النخبة في التاريخ، وتغفل دور الحركة الشعبية، وإما تتحرك في إطار منهج سلوكي سطحي يتجاهل جوهر الصراع الاجتماعي، وهي بشكل عام تنظـر إلى المجتمع المصري نظرة علوية خارجيـة غريبـة عـن

عمليات الواقع الموضوعي الحـي، فضـلاً عـن تعسـفها وأغراضها. إن هذه الكتب جميعا – وخاصة كتاب صفران – لا تشير إلى الاستعمار والإمبريالية، أو الرأسمالية المحليـة. ولهذا يقوم إيريك ديفز بعرض سريع للتـاريخ الاقتصـادي والاجتماعي الحديث لمصر؛ ليفسر الظواهر والأحداث التـي عجز هؤلاء الكتاب عن – أو أساءوا – تفسيرها.

أزمة الكتابة الاقتصادية عن مصر :-

ثم قدم د. سمير رضوان بحثًا نقـديا لـبعض مـا كتبـه الغربيون عن الاقتصاد المصري. فقال د. رضوان إن أزمة الكتابة الاقتصادية عن مصر تعكس أزمة نظريـة التنميـة الاقتصادية في تطبيقها على دول العالم الثالث عامة. واتخـذ كتاب هانزن ومرزوق مثالاً لهذا التناول الكلاسيكي الجديـد القاصر. فمصر في هـذا الكتـاب مجـرد Case study. والمنهج غير تاريخي، يقسم مشكلة التخلف تقسيما ميكانيكيـا إلى مشاكل فنية بحتة لا رابط بينها، ولا علاقة لها بـالواقع السياسي الاجتماعي، ثم يركز د. رضوان بعد ذلـك تحليلـه النقدي على بحث لشارل عيسوي عن التنمية غير المتوازنـة في تجربة مصر من ١٨٠٠ إلى ١٩٦٠.

وبرغم أن بحث شارل عيسوي حاول أن يتناول المشـكلة تناولاً تاريخيا بالمعنى التقليدي (أي بالتتبع الطولي للظـواهر والأحداث) إلا أنه يعكس نفس المنهج التجزيئـي الانتقـائي. فهو مثلاً لم يدرس تأثير الاستعمار علـى مصـر وانـدماج الاقتصاد المصري في الاقتصاد العالمي، ولم يدرس بشـكل وافٍ تأثير الاستثمارات الأجنبية.

إن مثل هذه الدراسات لا تكشف رؤية صحيحة لطريـق التنمية، وإنما تؤدي إلى تكريس التخلف. ولهذا يعـرض د. رضوان منهجا آخر بديلاً تتفاعل فيه العوامـل الاقتصـادية بالعوامل السياسية والاجتماعيـة، كسـبيل لمعرفـة الواقـع المصري الاقتصادي ولتحقيق تنمية معجلة حقيقية.

محمود حسين: طفولية يسارية :-

ولقد قمت من جانبي بتحليل نقدي لكتاب "الصراع الطبقي في مصر" لمحمود حسين. فبرغم أن الندوة كانت تتعـرض لكُتب ذات طابع يميني رجعي، إلا أنه كان من الضـروري كذلك التصدي لكُتب تتخذ الطابع اليساري، ولكنها تسيء إلى الفهم الموضوعي للواقع.

والكتاب يغلب عليه الطابع التجريدي الخالص، فضلاً عن محاولته فرض مفاهيم التجربة الثورية الصينية على التجربة المصرية، إنه نموذج للطفولة اليسارية في التحليل السياسـي والاقتصادي والاجتماعي، إنه يعتبر ثورة ٢٣ يوليو مجـرد انقلاب لتحقيق التطوير الرأسمالي المصـري الـذي كـان معرقلاً أو موقوفًا. ولقد تحقق بعض هـذا التطـور نتيجـة لتحول القيادة السوفيتية إلى برجوازية بيروقراطية خضـعت لها البرجوازية البيروقراطية الناصرية لتحقيق ذلـك علـى حسب استقلال مصر. ولقد تم ذلك عن طريق قهـر وقمـع متصل لحركة الجمـاهير الشـعبية. إلا أن هـذا التطـوير الرأسمالي نفسه سرعان ما واجه حائطًا مسدودا بعـد فشـل خطة التنمية الأولى.

وفضلاً عن المفهوم التجريدي لحركة الجماهير، ولصراع الطبقات في هذا الكتاب، فإنه يتجنى تجنيا علميـا وتاريخيـا على حقيقة الدور الثوري الذي يقوم به الاتحاد السوفيتي في مساندة الثورات الوطنية الديمقراطية، كما يتجنى على حقيقة ثورة ٢٣ يوليو، ويسيء تفسير كثير من حقائقهـا السياسـية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. إنه ينظر إلى أحداثها من

خلال مفاهيم مجردة جامدة تعجـز عـن رؤيـة الصـراع الاجتماعي الحي وحركته التاريخية، كما بينـت ذلـك فـي تحليلي لمسار ثورة ٢٣ يوليو بإيجابياتها وسلبياتها ودلالتهـا العامة.

الفولكلور والبحث عن الهوية القومية :-

وأحب أن أُضيف إلى هذه الجلسة بحثًا قدم فـي الجلسـة الأخيرة للندوة، وإن يكن ينتسب في الحقيقة إلى هذه الجلسة. إنه بحث عن "نمو حركة الفولكلور فـي مصـر ومشـروع تخطيطي لنظرية نقدية عن تناول الفولكوريات فـي مصـر" لعبد الحميد حواس. وقد استعرض الأستاذ عبد الحميد حواس تاريخ الاهتمام بالفولكلور في مصر منذ كتاب وليـام لـين، فدراسة ماسبيرو، مبينًا ارتباط الاهتمام بالفولكلور بالانبعاث الوطني والبحث عن هوية قوميـة. ثـم عـرض لاهتمـام المستشرقين باللهجات العامية (ليتمان)، ثم فنكلار الذي حاول رسم أطلس للفولكلور المصري على أساس منهج أثنولـوجي اجتماعي، ثم عرض بعد ذلك لبداية اهتمام المصريين أنفسهم بالفولكلور في الأربعينيات مؤكدا نمو هذا الاهتمام مع نمـو البرجوازية وتبلورها. على أن هذا الاهتمام في البداية غلـب

عليه الجانب الأدبي ومنهج دراسة النصوص. على أنه فـي الخمسينيات برز اتجاه جديد خارج النطاق الأكاديمي للاتجاه السابق. وكان هذا الاتجاه الجديد مرتبطًا بالحركة الديمقراطية الثورية. وقد نجح هذا التيار في دراسة الفولكلور من الزاوية الاجتماعية. إلا أنه لم ينجح في التخلص من بعض الرواسب وخاصة الاتجاه الأدبي مع بعض الحماس الرومانسي. ولكن سرعان ما خفت هذا الاتجاه الجاد وبدأ تيار آخـر يحـاول ركوب موجة الاهتمام بالفولكلور. وهو تيار تجاري يسـعى لتقديم الفولكلور وتكييفه وتفريغه مـن مضـمونه وإضـافة مضامين برجوازية إليه ليوافق مواصفاتها ويخدم أهـدافها. ولهذا أصبح الفولكلور إما فرجة علـى طرائـف العـادات والتقاليد، وإما وسيلة لنشر القـيم المترديـة وإقـرار القـيم الاجتماعية المتخلفة. أصبح سلاحا ديماجوجيا يساعد علـى تنميط الجماهير وإدخالها في القلب البرجـوازي للسـيطرة عليها.

ثم كانت الجلسة الثالثة وكانت أبحاثهـا خاصـة بلبنـان وفلسطين والجزائر وتركيا.

التجربة اللبنانية :-

فقد ميك جونسون "ملاحظات حول الكتاب الـذي نشـره بايندر عن "السياسة في لبنان" نيويورك عام ١٩٦٦" والكتاب في الحقيقة هو مجموعة الأبحاث التي قدمت في نـدوة عـن الديمقراطية اللبنانية في جامعة شيكاغو في مايو ١٩٦٣ مـع بعض أبحاث إضافية كتبت بعد الندوة. وأغلب أبحاث الكتاب حريصة على تأكيد ودعـم الوضـع الـراهن للديمقراطيـة اللبنانية. فأغلب المشاركين في الندوة يمتـدحون المنجـزات اللبنانية، باعتبارها دلالة على مجتمع سياسي ناضج. فعلـى حد تعبير إدوار شلز أحد المشاركين في الندوة وفي الكتاب، وتعبيرا عن آراء أغلبية المشاركين فيها "لبنان المعاصر يبدو ظاهرة سعيدة وفريدة في العالم الثالث. إنـه بلـد ليبرالـي مزدهر له برلمـان وسياسـيوه أنـاس معقولـون نسـبيا.. الانتخابات تتم بحد أدنى من العنف. ويستمتع لبنان بحريـة الاجتماعات وحرية التعبير... إلخ إلخ" إن التجربة اللبنانيـة تجربة ناجحة إذن، وإن كان ينقصها جانب واحد، هو – على حد تعبيرهم – عدم تحضرها تماما على نسـق المؤسسـات والممارسات السياسية الغربية. فلا تزال الولاءات في لبنـان

عشائرية أو عائلية أو طائفية وهم ينتقدون هذا الوضع نقـدا عنيفًا، ذلك أن المصالح الطائفية في لبنان لها الصدارة علـى المصالح القومية؛ مما يضعف البرلمان والحكومـات. حتـى الأحزاب السياسية لا تستطيع أن ترتفع فوق الطائفية الدينية. ولهذا فإن الأشكال الغربية مثل المصالح الجماعية والأحزاب السياسية، واتخاذ قرارات بشكل عقلاني والهياكل الإداريـة تنمو ببطء. وعلى هذا يقترح المشاركون في النـدوة (وفـي الكتاب طبعا) إصلاحات طفيفة في إطار الوضـع الـراهن. ويتصدى ميك جونسون لهذا الفكر مثبتًا أن الاقتصاد الحـر نفسه هو المسئول عن هذا الوضع الطائفي. إن مـا يمتدحـه المشاركون في الندوة في الوضع اللبناني هو نفسـه مصـر العيوب الطائفية واستشراء الفردية التي ينتقـدونها. ليسـت الطائفية والفردية مجرد عيوب هامشية خارجية تشـوه هـذا الوضع، إنها نبتة منه. ويأخذ ميك جونسـون فـي تفسـير الطائفية والفردية في إطار العوامل الاقتصـادية بمـا فيهـا العلاقات بالإمبريالية. ويتعرض ميك جونسون بشكل سـريع للعناصر الرئيسية التي تشكل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي اللبناني منذ القرن التاسع عشر حتى الآن؛ ليفسر في ضوئها

استشراء الطائفية الدينية واستمرارها في لبنان. وينتهي مـن دراسته إلى أن المشكلة الرئيسـية فـي التطـور السياسـي والاجتماعي اللبناني هي سـيطرة قطـاع الخـدمات علـى الاقتصاد. ولا سبيل إلى تغيير هذا الوضـع إلا بالتصـنيع. وهذه مشكلة أخرى. فالبرجوازية التجارية المالية غير قادرة بل لا تريد التصنيع، والفئات المتقدمة من البرجوازية الراغبة في التصنيع لا قبل لها على منافسة قطاع الخدمات إلا بتدخل الدولة لحماية وتطوير الصناعة المحلية. ولكن الدولة مفتتة، ومن الصعب أن تلعب هذا الدور إلا في ظل أزمـة كأزمـة عام ٥٨ كما فعل اللواء شهاب. ما هو المخرج؟ تكاد الخاتمة التي ينتهي بها بحث ميك جونسون – برغم القيمـة العاليـة لبحثه – أن تكون نتيجة متشائمة.

الشرف والعنف الطبقي :-

ثم قدم ماك جلزنان ملاحظـات عـن مفهـوم "الشـرف والأيديولوجية والسيطرة" في تطبيقها على المجتمع اللبنـاني. ففي هذا المجتمع يتشابك القمع والسيطرة والشرف، ويدرس ماك جلزنان الشرف كجزء من نظام القيم السائدة في إطـار اقتصاد سياسي ذي نمط خاص، وهو لا يدرس الشرف كقيمة متعالية تمنح الاحترام أو تقنـع أو تعكـس بعـض نمـاذج العلاقات الاجتماعية، بل يدرسه كنمط للسيطرة الاجتماعيـة والقدرة الدافعة إلى الفعل، كأيديولوجية أو كشكل من أشـكال الوعي الذي ينتج عنـه، وينـتج، مجموعـة متسـقة مـن الممارسات الاجتماعية. وهو يعرض بالنقد لبعض المـدارس الأنثروبولوجية التي عالجت هذا الموضوع معالجة منفصـلة عن نسيجه الاقتصادي والاجتماعي. إن الشرف نمط لتحديـد العلاقات بين الأفراد والجماعات في شكل مبادئ ذات تسلسل طبقي هرمي. وبهذا يرتبط الشرف بـنمط الإنتـاج السـائد وعلاقات الإنتاج وتشكيلها القائم على السيطرة والاسـتغلال عامة.. المهم أن الشرف لا يمكن أن يدرس كظاهرة ثقافيـة أو حضارية قائمة بذاتها، وإنما كبعـد مـن أبعـاد النسـيج الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

إسرائيل والقومية العربية :-

ثم قدم الدكتور طلال أسد ملاحظات نقدية على كتاب ابنر كوهين "قرى الحدود العربية في إسرائيل". يسعى كوهين في هذا الكتاب إلى دراسة التغييرات في قاعدة التنظيم السياسـي للقرى العربية القائمة في حدود إسرائيل. وهو يـدرس هـذه الظاهرة عام ٥٩. ويتبين من دراسته مظهرين متناقضـين: كالأول أن هذه القرى لم تعد مكتفية بذاتها (منغلقة على ذاتها) منذ أن اندمجت في الاقتصاد الصناعي والسياسة البرلمانيـة في إسرائيل. الثاني أنه برغم هذا فإن القريـة العربيـة قـد ارتدت إلى شكل تقليدي للسيطرة السياسية يقوم على السيطرة العشائرية التي اندثرت منذ عشـرات السـنين قبـل إقامـة إسرائيل عام ٤٨. ويفسر كوهين هذه الظـاهرة المتناقضـة بالصراع بين إسرائيل والدول العربية المجـاورة، والتـوتر الناجم عن هذا في القرى العربية على الحدود. ثم يعرض د. طلال أسد لكاتب صهيوني آخر يختلف مع كـوهين فـي أن الصورة القبلية أو العشائرية انتعشت بعد قيام إسرائيل، مؤكد أنها مستمرة قبل إسرائيل وبعد قيامها نتيجة للفشل في التغيير الشامل في زراعة واقتصاد القرية. على أن الخلاف بينهمـا

كما يقول د. طلال أسد ليس خلافًا عميقًا. هو خلاف تجريبي – على حد قوله – وليس خلافًا تصوريا أو فكريـا. ويسـفه د. طلال أسد وجهة نظريهما معا ويقدم تفسيرا مغايرا تماما، يقوم على أساس النظرة الموضوعية الشاملة للوضـع فـي إسرائيل وعلاقته بهذه القرى، وعلى أساس واقـع التمـايز العنصري في إسرائيل واستغلالها الطبقي للأيـدي العاملـة العربية.

الجزائر والاستعمار الثقافي :-

ثم قدم جين كلود فاتان بحثًا بعنوان "الجزائر فـي مـرآة الأنثولوجيا الاستعمارية الفرنسـية خـلال سـنة ١٨٩٠ – ١٩٦٢" يعرض فيه لمختلف الدراسات الفرنسية التي كتبـت عن الجزائر خلال هذه الفترة، مبينًا الأغراض الاسـتعمارية وضيق الأفق المنهجي، ومحاولة فـرض قـيم وتصـورات فرنسية على المجتمع الجزائري، مما يحرم من رؤيـة هـذا المجتمع رؤية علمية صحيحة تتفق مع حقيقة ما يجري داخله من قيم وصراعات. وينتهي بحثه بالـدعوة إلـى ضـرورة تصفية الاستعمار في علم الأنثروبولوجيا والاجتماع كمرحلة أولى، ثم الانتقال على مرحلة إبداعية ثانية هي إعادة كتابـة

تاريخ الشعب عن طريق تتبع علاقاتـه الداخليـة، الفكريـة والعقائدية والإنتاجية والاجتماعيـة فـي إطارهـا الخـاص المحدد، في ارتباطاته الجغرافية، والسياسية سـواء بشـمال أفريقيا أو بالعالم العربي الإسلامي. الحاجة ماسة إلى تبنـي أسلحة جديدة للبحث أو استكشافها.

وانتهت أبحاث الندوة ببحث عن "دور الدولة في تطـور الرأسمالية في تركيا" وهو بعض ملاحظات نظريـة قـدمها حسين رامازانجولوا. وهـو دراسـة للوضـع الاقتصـادي والاجتماعي والسياسي لتركيا بعد وفاة أتاتورك، أساسا يحلل الأحزاب المختلفة، نشأتها، ارتباطاتها الطبقية والاجتماعيـة، طبيعة الصراع الدائر على مستوى السلطة بـين المراتـب البرجوازية الحاكمة المختلفة وبين القاعـدة الشـعبية عامـة والطبقة العاملة بوجه خاص. وهو يفسر حركـة الأحـداث وصراع السلطة في تركيا على أساس طبقي فـي ارتباطهـا بالإمبريالية الأمريكية. وينتهي إلـى أن تركيـا – اليـوم – لارتباطها بالاحتكارات العالمية لم تحقق شيئًا مـن ثورتهـا الوطنية الديمقراطية.

ثم كانت الجلسـة الرابعـة والأخيـرة جلسـة ختاميـة. لم تكن جلسة تحايا تقليدية، وإنما كانت بحثا عن إجابة لهـذا السؤال الكبير الجاد "ما العمل". نحن لـم نجتمـع لنناقش ولنتبادل الآراء على مستوى أكاديمي فحسب. إن الدراسـات والمناهج التي انتقدتها الندوة لا تزال قائمة نشـطة، تصـدر الكتب، وتقيم الندوات، وتنشر فلسفتها المختلفة. مـا العمـل لمواجهة هذا، ما العمل لتقديم بديل دراسي علمي آخر عـن تلك الدراسات المتخلفة التي لا تعبر عن حقيقة الأوضاع في الشرق الأوسط، بل التي تحـرف كثيـرا مـن الدارسـين والباحثين عن الحقيقة. هل السبيل هو تأسيس جمعية جديـدة للدراسات الخاصة بالشرق الأوسط تواصل تعقب الدراسـات المتخلفة بالتحليل النقدي وبالندوات، وبهذا تسـعى لإشـاعة الوعي العلمي الصحيح؟ هل السبيل هو إصدار مجلة دورية، أو نشرة غير دورية. كيف؟ ما أكثر الصعوبات العملية.

وبرغم أن الندوة في جلستها الأخيرة لم تتخذ قرارا محددا، إلا أنها اعتبرت نفسها مستمرة، تواصل الاتصال بأعضـائها، وأعضاء جدد آخرين، تواصل توسيع ارتباطاتها العلمية، لتبادل الرأي، استعدادا لندوة أخرى بل ندوات، أو لنشـرة دوريـة أو غير دورية. على أن الخطوة الأولى هي ضرورة نشرة أعمال هذه الندوة الأولى في لغتها الإنجليزية، ولو أمكن، ترجمتها إلى اللغة العربية ونشرها ليستفيد بها الباحثون والدارسون العرب. إنها دعوة مفتوحة لدور النشر العربية.

لو تحققت الترجمة العربية لأبحاث هذه الندوة لكانت عملاً طيبا بغير شك. إلا أن المسألة أعمق وأخطر مـن هـذا فـي تقديري. إنها تحتاج إلى جهد أكبر وتخطيط أكبر في ارتبـاط بواقعنا العربي نفسه. إني أتساءل.. لماذا لا يقوم في أحد بلادنا العربية معهد اشتراكي للدراسات العربية (أو لدراسات الشرق الأوسط)، لا للتصدي فحسب لتلك الدراسات الغربية المغرضة والمتخلفة التي تصدت لها ندوة هل، وإنمـا كـذلك للمبـادرة بإعداد دراسات علمية جادة - تقوم علـى الجهـد الجمـاعي والفردي – في مختلف مجالات حياتنا السياسية والاجتماعيـة والاقتصادية والتاريخية، فضلاً عن إعداد الطلائـع العلميـة الجديدة لفكرنا العربي الثوري في هذه المجالات.

إن الجامعات العربية – مع كل احترامي لها – أصبحت متخلفة عن الاحتياجات العلمية لواقعنا الراهن. إن مثل هذا المعهد الاشتراكي للدراسات العربية يمكن أن يكون مركزا للبلورة الفكرية، يمهد بدراساته وبطلائعه الجدد لإمكانية تغيير هذه الجامعات.

إن مثل هذا المعهد يستطيع أن يستفيد بأمثال هؤلاء العلماء الأجلاء التقدميين الذين سعدت بهم في ندوة هل، كما يستطيع أن يستفيد بغيرهم في مختلف الجامعات الغربية أو جامعات ومعاهد البلاد الاشتراكية، فضلاً عن الاستفادة أساسا بعلمائنا العرب التقدميين.

على أنه من المهم أن يتوافر لمعهد كهذا الحرية الكاملة في البحث العلمي في إطار النظرة العلمية التقدمية.

هذا ليس مجرد أمل أرجو أن يتحقق، بل لعله أن يكون ضرورة من ضرورات هذه المرحلة القلقة من مراحل ثورتنا العربية.

ويسعدني في ختام هذه الكلمة أن أحيي جميع المشـاركين في ندوة جامعة هل، وأن أشكر جامعة هل على إقامتها هـذه الندوة، وأخص بالشكر والتقدم الدكتور طلال أسـد الأسـتاذ بهذه الجامعة.

في دراسة الأيديولوجية العربية الحديثة

ملاحظات منهجية[1]

في شهر إبريل من العام الماضي، انعقدت في الكويـت، ندوة كان موضوعها "أزمة التطور الحضاري فـي العـالم العربي" ولقد شارك فيها ممثلون لمختلف الاتجاهات الفكرية من مختلف البلاد العربية. ولست هنا بصدد الحديث عن هذه الندوة المهمة، وإنما أكتفي فقط بالإشارة إلى أن سؤالاً إشكاليا كان يلح على مختلف موضوعاتها السياسـية والاقتصـادية والاجتماعية، وعلى لسان مختلف مفكريها، هذا السؤال هو: من هم العرب، ما هي خصوصـيتهم، أصـالتهم، حقيقـتهم الذاتية كعرب، وما أسباب تخلفهم الحضاري، وما السبيل إلى تجاوز هذا التخلف.

---

(١) نص محاضرة ألقيت في إبريل 1975 في الجزائـر بـدعوة مـن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

والملاحظ أن هذه الأسئلة الإشكالية كانت هـي نفسـها – بشكل عام – الأسئلة الإشكالية التي أثارها المفكرون العرب منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.

هل معنى هذا، أن العالم العربي في الثلث الأخيـر مـن قرننا العشرين، ما زال يبحث عن هويته، عن ذاتيته، ما زال يفتقد المعرفة الحميمة بذاته، بحقيقته، كما كان الحال منذ مـا يقرب من قرن مضى؟ الحق.. لا.. ذلك أن نفس الأسـئلة – في كثير من الأحيان – قد لا تعني نفس المضمون، فضـلاً عن اختلاف الإجابة عليها باختلاف الملابسات الاجتماعيـة والحضارية عامة. والإجابة أو الإجابات التي قـدمت لهـذه الأسئلة في ندوة الكويت تختلف نوعيا عن تلك التي قـدمت منذ قرن مضى. لم تعد هذه الأسئلة تعنـي مجـرد البحـث المجرد عن الهوية أو الذاتية، بقدر ما أصبحت تعني البحـث العلمي، الواقعي، عن طريق التحقـق والإبـداع. أصـبحت صداما فكريا مع الواقع العيني الحي، يغوص أبعاده وأعماقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

نستطيع أن نقول باختصار شديد إن رحلة الفكر العربـي خلال هذا القرن، كانت رحلة من الإجابات الأيديولوجية ذات الطابع التجريدي الإصلاحي حول الهوية والذاتية القوميـة، إلى إجابات أقرب إلى العملية العلمية، بل والثوريـة أيضـا، أقرب إلى الواقع العينـي المحسـوس لإشـكاليات حياتنـا وعصرنا وليس معنى هذا زوال التجريدات الإصلاحية فـي الأيديولوجية العربية عامة، إنما معنـاه فحسـب، أن هنـاك إجابات جديدة تخطت تلك المرحلة القديمة من رحلة الفكـر العربي خلال هذا القرن. ولكن.. مع هذه الرحلة، تطـورت الخلافات الأيديولوجية من خلافات حول الموقف من الشرق والغرب، من الإسلام والمسيحية، مـن الـدعوة الإسـلامية والدعوة العربية، كما كان الحال في القرن الماضـي، إلـى خلافات حول القومية والإمبريالية، حول الاقتصاد الليبرالـي والاقتصادي الموجه، حول الأصالة والعصرية إلى غير ذلك. وهكذا انتقلت الخلافات الأيديولوجية من التجريدات العامة – كما ذكرت – إلى اجتهادات حول برامج عمـل، وطرائـف نضال. بل ما أكثر ما تحول سلاح النقد – كما يقال – إلـى نقد بالسلاح.

ولا شك أن هذا الاتجاه العيني في الفكـر والأيديولوجيـة العربية عامة يرجع إلى التغيير الهيكلي في أوضـاع العـالم العربي، في إطار التغييرات الدولية في عصرنا. إن التغييـر في العالم العربي هو محصلة لعوامل قومية وعالمية. وكذلك شأن الأيديولوجية العربية. ولسنا نسـتطيع أن نـتفهم هـذه الأيديولوجية بمعزل عن تفاعل وتداخل هذه العوالم العربيـة والعالمية.

ولقد أفضى هذا التغييـر فـي الواقـع العربـي، وفـي الأيديولوجية العربية إلى تغيير كذلك في منهج دراستها. فلقد كانت هذه الدراسة – وخاصة دراسة الأيديولوجيـة – شـبه احتكار لما نسـميهم بالمستشـرقين الـذين كانـت تتركـز اهتماماتهم على الاتجاهات الأيديولوجيـة العامـة وخاصـة الدينية منها. وكانوا يدرسونها – في أغلب الأحيان – دراسة نصيحة بمعزل عن حقائق الواقع الذي تنتسب إليه. علـى أن هذه الدراسات الاستشراقية ما لبثـت أن أفسـحت المجـال لدراسات أخرى تهتم بدراسة الأيديولوجية العربية في إطـار التكوينات الاجتماعية العربيـة وديناميتهـا وميكانزماتهـا (آلياتها) الخاصة. وهكذا أخذ علماء السياسة والاجتماع مكانة

المستشرقين القدماء. إلا أنهم – وخاصة في أوربا الغربيـة وأمريكا – ورثوا كثيـرا مـن الحـدود القاصـرة للمـنهج الاستشراقي. فبرغم تجاوزهم للتحليل النصي، واستشـرافهم للتحليل الاجتماعي، فإنهم لم يتعمقوا في ظواهر الأيديولوجية العربية، بل وقفوا منها موقفًا مسطحا أو جانبيـا، أو فوقيـا متعاليا، في كثير من الأحيان، بل أكاد أقول، ووقفوا موقفًـا زائفًا مغرضا في كثير من الأحيان الأخرى كذلك.

ولعل هذه خلاصة ما انتهت إليه ندوة أخرى عقدت فـي سبتمبر الماضي في جامعة هل بانجلترا، تعرضت بالتحليـل النقدي لكثير من الدراسات الأوروبية والأمريكيـة المتعلقـة بالأوضاع العربية عامة[١].

وليس حكما متعسفًا على حركة الاستشراق، أن نقول بأنها – رغم ما قدمت من جهود طيبة جادة فـي مجـال تحقيـق النصوص العربية والتأريخ لها – كانت تتحرك كذلك – فـي كثير من الأحيان – في إطار أغراض الاستعمار ومصالحه.

---

[١] قدمنا ملخصا لهذه الندوة في مجلة قضـايا عربيـة عـدد 9 سـنة 1975.

وليس حكما متعسفًا كذلك أن نقول إن أغلب هذه الدراسات الأوروبية والأمريكية الحديثة المتعلقة بالبلاد العربية وخاصة أمثال دراسات فاتيكيوتس وبرنارد لويس وجرونباوم وبايندر ولاكور وصفران وغيرهم لا يزال تتضمن لا في أحكامها فحسب بل مناهجها كذلك – رغم مظهرها الموضوعي الشكلي – نفس الأغراض والمصالح الاستعمارية بل والصهيونية.

والمؤسف أن تصبح هذه الدراسات مراجع أساسية في بعض جامعاتنا العربية، وإلهاما لبعض كُتابنا بل يستقبل أصحابها في بعض بلادنا العربية استقبال المودة والتبجيل. ولهذا قد يكون من الضروري أن نتصدى لمثل هذه الدراسات بالتحليل والفضح المنهجي العلمي، سعيا وراء تحديد منهجي صحيح لمعرفة أنفسنا، معرفة تاريخنا، معرفة واقعنا الحي الذي تعبر عنه أيديولوجياتنا المتصارعة.

على أنه من الواجب قبل أن ندخل في تحليل نقدي لمنهج دراسة الأيديولوجية العربية أن نحدد أولاً ماذا نعنيه بالأيديولوجية. ما نقصد بالأيديولوجية، ليس هو المفهوم الصحيح الذي عرض له ماركس في (الأيديولوجية

الألمانية): أي الوعي الزائف بالواقع. وإنما أقصد مفهوما أكثر عمومية، ما أكثر ما استخدمه ماركس كذلك، واستقر عليه كذلك الباحثون الماركسيون، وهو التصورات والقيم والأذواق والحساسيات التي تشكل رؤية عامة موحدة متماسكة أو شبه موحدة شبه متماسكة)، والتي تنعكس في المسلك القومي والاجتماعي سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية؛ أي الأيديولوجية بدون حكم تقييمي.

في إطار هذا المعنى العام لمفهوم الأيديولوجية، سأحاول أن أعرض لسبع ملاحظات منهجية أساسية في دراسة قضية الأيديولوجية العربية.

أولاً : لعل المشكلة الأولى تصلح أن توضع في شكل سؤال هو: هل هناك أيديولوجية عربية واحدة، يمكن أن تعتبر: "الأيديولوجية العربية"، أم أن هناك أيديولوجيات عربية متعددة ومختلفة. وبتعبير آخر، هل نستطيع القول بأن هناك أيديولوجية عربية نوعية أو خاصة، تعكس وتعبر عن المشخصات النوعية الخاصة للعرب كأمة في دور التكوين من الناحية السياسية؟ أم أن هناك أيديولوجيات عربية مختلفة باختلاف البلاد العربية،

وباختلاف الأوضاع الاجتماعية في كل بلد عربي؟.

والحق، أن قصر مفهوم الأيديولوجية على أحـد هـذين البعدين، كما يفعل بعض الباحثين – ممن أشـرت إلـيهم – يؤدي إما إلى تعميم مجرد مخل، أو إلى تجريبية ضيقة.

فهناك بغير شك أيديولوجية عربية تُعبر عمـا يمكـن أن نعتبره أمة عربية في دور التكـوين مـن حيـث الوحـدة السياسية، أمة ذات تاريخ جغرافي – سياسي مشترك، ينعكس في ثقافة مشـتركة، ولغـة مشـتركة، وإن كانـت سـوقها الاقتصادية المشتركة، لم يتحقق لها التكامل والوحدة بسـبب عوامل وتدخلات خارجية، وخارجية – داخلية.

من هذه السمات الموضوعية نشأ اتجاه أيديولوجي قـومي عام، وخاصة في مجال الثقافة وفي كثيـر مـن المواقـف السياسية. على أن قصر الأيديولوجية العربية على هذا البعد وحده، يفضي إلى إغفال حقـائق العـالم العربـي المتنـوع الأوضاع سـواء مـن الناحيـة السياسـية أو الاقتصـادية أو الاجتماعية. فهناك من الاتجاهات الأيديولوجية في العـالم العربي. وتفريعات لهذه الاتجاهات بقـدر مـا هنـاك مـن

تكوينات اجتماعية مختلفة على مستوى البلد العربي الواحـد وعلى المستوى القومي العام.

إن الإسلام – مثلاً – هو بغير شك قسمة مـن القسـمات الأساسية المشتركة للأيديولوجية السائدة في الواقع العربـي الراهن. ولكن هل نستطيع أن نقول إن الإسلام هو جـوهر الأيديولوجية العربية، أو هو الأيديولوجية العربية كما يقـول هؤلاء الدارسون؟ هنـاك بغيـر شـك محـاولات لتفسـير الأيديولوجية العربيـة تفسـيرا إسـلاميا خالصـا. ولكـن الأيديولوجية العربية ليست الإسلام وحده. وفضلاً عما يتسم به هذا التفسير من الناحية المنهجية مـن محاولـة تفسـير الأيديولوجية بالأيديولوجية، وهذا منهج وصفي قاصر، وليس منهجا تفسيريا، فإنه من التعسف كذلك أن نحدد مفهوما واحدا مشتركًا للإسلام في التطبيق الحي في مختلف البلاد العربية. ولنتساءل ببساطة وصراحة؛ أي إسلام نقصد؟ هل النصوص الدينية التي تتمثل في القرآن الكـريم والحـديث الشـريف. أو هو تفسير الاجتهادات المختلفة لهذه النصوص والتي تُعبر عن نفسها في مختلف الملل والنحل والمـذاهب والمواقـف أو هو الرؤى والقيم الحية التي تمارسها الشعوب في كل بلد عربي. الإسلام كنصوص، أو الإسـلام كثقافـة وحضـارة ممارسة، أو الإسـلام كمؤسسـة حكـم تسـتخدمها بعـض

الحكومات العربية كوسيلة لدعم مشروعيتها السياسية والاجتماعية، وبسط سلطانها وحماية مصالحها.

وفضلاً عن هذا، فإن الإسلام، وإن كان كما ذكرت بعدا أيديولوجيا سائدا في مختلف البلاد العربية، فإنه في كل بلد عربي له تنويعاته وظلاله المختلفة باختلاف هذه البلاد. فالإسلام مثلاً – في شمال أفريقية والجزائر خاصة – يرتبط ارتباطًا حميما بالدلالة القومية لنضال الشمال الأفريقي العربي. على حين أن هذا النضال في البلاد العربية المشرقية يتخذ دلالة عربية أساسا. ولعلنا نستطيع أن نفسر هذا باختلاف طبيعة هذا النضال في المشرق والمغرب. ففي المشرق كان موجها في بدايته ضد السيطرة العثمانية؛ أي ضد سلطة إسلامية. ولقد شارك فيه كثير من المسيحيين العرب، في حين أنه في المغرب – عامة – كان ضد السيطرة الفرنسية والإيطالية. لهذا تغلب الطابع العربي في النضال التحريري المشرقي، وتغلب الطابع الإسلامي الديني في النضال التحريري المغربي. إننا بغير شك نجد هذا الطابع الديني الإسلامي في تيارات فكرية في مختلف البلاد العربية، ولكننا نجد كذلك هذه التفريعات والتمايزات التي لا نستطيع أن نتغافل عنها لو أردنا أن ندرس هذه التيارات دراسة موضوعية. الدين الإسلامي في الممارسة الحية في

مصر مثلاً يرث بعض الطقوس، والتقاليد الفرعونية القديمـة وخاصة في المناطق الزراعية الفلاحية.

فإذا تناولنا قسمة أخرى من القسمات الأيديولوجيـة هـي القومية، سنجدها كذلك تتضمن أكثر من بعد واحـد. هنـاك بغير شك قومية عربية واحدة في دور التكوين مـن حيـث الوحدة السياسية. ولكن هناك بغير شك كذلك نزعات قوميـة عربية محلية تكونت وتميـزت بميـزات محليـة خاصـة لملابسات وظروف سياسية واجتماعية وتاريخية متنوعة. بل هناك داخل هذه القوميات المحلية بعض الأقليـات القوميـة كذلك. فهل باسم هذا التيار القومي العام نتغافـل عـن هـذه الخصائص القومية المحلية، وتنوعاتها الداخلية، أو هل باسم هذه الخصائص القومية المحلية نتغافل عن هذا التيار القومي العام. لعلنا نجد هذين الموقفين اللذين يستبعد كل منهما الآخر منعكسا لا في بعض هذه الدراسات الأوروبيـة والأمريكيـة فحسب بل في الأيديولوجيات المتصارعة في عالمنا العربـي كذلك. فهناك مفهوم قومي مثالي يـرى الوحـدة ولا يـرى التمايز والاختلاف والتنوع، وهناك مفهوم إقليمـي شـوفيني يرى التمايز والاختلاف والتنوع ولا يرى الوحـدة. ولكـن هناك بغير شك مفهوما ثالثًا يرى التمايز والاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، ويرى الوحدة عبر هذا التمايز والاختلاف

والتنوع، ويدرك القومية العربية كعملية نضـالية تاريخيـة ديمقراطية ذات أبعاد ومستويات مختلفة.

خلاصة الأمر، أن لكل بلد عربي خصوصياته ومميزاته، كما أن بين مختلف البلاد العربية خصوصـيات ومميـزات مشتركة وشاملة. وأن الدراسـة الصـحيحة للأيديولوجيـة العربية هي تلك التي تحسن إدراك العام والخاص وتحسـن تحديد العلاقة بينهما والتي لا تلغي العام باسم الخـاص، ولا تلغي الخاص باسم العام، هناك أيديولوجية عربيـة واحـدة مشتركة على المستوى العربـي القـومي العـام، وهنـاك أيديولوجيات عربية متنوعة على مستوى كل بلـد عربـي، وهناك أيديولوجيات عربية متنوعة ومشتركة كـذلك علـى المستوى القومي العام. وبين هـذه التيـارات الأيديولوجيـة صراعات وتفـاعلات فـي مختلـف المجـالات السياسـية والاقتصادية والاجتماعية. ولا سبيل إلى تفهم الأيديولوجيـة العربية تفهما صحيحا إلا بدراستها في هذا السـياق الجـدلي الحي.

ثانيا : أما الملاحظة المنهجية الثانية فتتعلق بمفهوم سائد في أغلب الدراسات الأوروبية والأمريكيـة يفسـر نشـأة الأيديولوجية العربية الحديثة بعامل واحد هـو تـأثير الغرب الأوروبي. ويتبنى هذا المفهـوم – للأسـف – كثير من علمائنا العرب. ولعل من أبرزهم الأستاذ عبد الله العروي في كتابيه "الأيديولوجية العربية المعاصرة" و"أزمة المثقفين العرب" المترجم إلى العربية بعنـوان "العرب والفكر التاريخي"(*).

في هذين الكتابين، وخاصة الأول منهما، يذهب الأسـتاذ العروي إلى تصنيف الأيديولوجية منذ القرن التاسـع عشـر حتى الآن إلى اتجاهات رئيسية ثلاثة:

الاتجاه الديني: ويرمز إليه بالشيخ محمد عبده والاتجـاه الليبرالي ويرمز إليه بلطفي السيد.

(*) وضع هذا الكتاب أصلاً بالعربية، ثم تُرجم إلى الفرنسية بعد إضافة دراسات إليه.

والاتجاه التقني: ويرمز إليه بسلامة موسـى، وعبـد الله العروي لا ينكر الجذور الاجتماعية التي انبثقت عنهـا هـذه الاتجاهات، ولكنه يهون منها، ولا يـرى فيهـا إلا جـذورا سطحية غير مباشرة. أما الجذور الحقيقية لهـذه الاتجاهـات الأيديولوجية فهي التكوينات الاجتماعية الأوروبية "أن فكرنا – كما يقول – يستند بادئ بدء إلى بنية اجتماعية تستثيره من بعيد" و"إن كل حكم على محمد عبده ولطفي السيد وسـلامة موسى يجب أن يكون حكما على مرحلة من مراحل الغـرب ذاته[1]، وعلى هذا فهو يكاد يرى أن الأيديولوجيـة العربيـة مستقلة عن حركة المجتمع الذي تتحدث عنه؛ أي المجتمـع العربي، وأن دراستها إنما تكون في ضوء البنية الاجتماعيـة الغربية.

والخطأ الأساسي في هذا المنهج إنما ينبع مـن نظريتـه الفينومونولوجيـة الميكانيكيـة لمفهـوم التـأثير الثقـافي والاجتماعي. فالحق أن التأثير الثقـافي والاجتمـاعي هـو محصلة معقدة لميكانزمات أو آليات خارجية وداخلية. ولكن العامل الحاسم إنما هو العامل الداخلي للتكوينات الاجتماعية.

---

[1] عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة ص 74 – ص 76.

لا شك أن هناك تأثيرا للحضارة الغربية على الأيديولوجيـة العربية. ولكن ليس على هذا النحو الميكـانيكي، الأحـادي الاتجاه[1].

هناك بغير شك فـي الأيـديولوجيات العربيـة تيـارات ومواقف، بل أشكال تعبير هـي ثمـرة تـأثيرات أوروبيـة مباشرة، ولكن حتى هذه، ما كان يمكن أن يتحقق لها نجاحها وازدهارها الاجتماعي ما لم يتوفر في المجتمعـات العربيـة نفسها ما يتيح لها ذلك النجاح والازدهار. ولهذا فلا يمكن أن تدرس باعتبارها مجرد ثمرة تأثير خـارجي أوروبـي لـو حرصنا على أن تكون دراستنا لها دراسة موضوعية.

على أن هذه التيارات الفكرية أو الأيديولوجية الثلاثة التي يتحدث عنها الأستاذ العروي، هي مـن ناحيـة، اسـتمرار إبداعي – في ظروف تاريخية جديدة – لتراث عربي قـديم. إن في مقدورنا بيسر أن نعود بفكر الشيخ محمد عبـده إلـى الفكر المعتزلي، وبالاتجاه الليبرالي العقلاني للطفي السيد إلى

[1] راجع قضايا عربية عدد 2 سنة 1974 مقال عن عبد الله العـروي للكاتب نفسه.

الاتجاهات الأرسطية العربية القديمة عند فلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد، وبفكر سلامة موسى العلماني إلى ابن خلدون وابن الهيثم وجابر بن حيان. إن التراث العربي القديم في اتصاله وانقطاعه، في تعابيره الظاهرة وحياته الباطنة فينا، هو مصدر خصب ملهم، مؤثر في التيارات الأيديولوجية العربية الحديثة. ولقد كان استلهام هذا التراث بعدا أساسيا من أبعاد الموقف الصراعي العربي من أوربا، أوربا الفكر وأوربا الغزو الاستعماري، وكان مصدرا أساسيا من مصادر تأكيد الهوية العربية وتنميتها.

على أن هذه التيارات الثلاثة التي يمثلها الشيخ محمد عبده واطفي السيد وسلامة موسى، هي ثمرة أوضاع اجتماعية عربية في ذاتها ولذاتها؛ أي في تكويناتها التاريخية الخاصة، وفي تفاعلها وصراعها سلبا وإيجابا مع الحضارة الأوروبية. لقد تشكلت وتطورت هذه التيارات الثلاثة من أرض تراث عربي قديم، وعلى أرض واقع اجتماعي وقومي وفي إطار ملابسات تاريخية عالمية. ولهذا فإنه قصور ميكانيكي أن ترد الأيديولوجية العربية بتياراتها المختلفة إلى تأثير أو مؤثر واحد، هو الحضارة الأوروبية، بل هي نظرة مثالية أن

تنتسب هذه الأيديولوجية إلى واقع اجتماعي غير واقعها. أن نشأة القومية العربية لم تكن مجرد صدى لنشـأة القوميـات الأوروبية، وكذلك نمو الفكرة القومية ليسـت صـدى لنمـو الفكرة القومية الأوروبية كما يزعم بعض الدارسين، وإنمـا هي ظاهرة موضوعية نشأت في أوربا كما نشأت في الـبلاد العربية نتيجة؛ لنضج عوامل اجتماعية وتاريخية محددة. ففي عام ١٩٢٠ قام في مصر – على سبيل المثال – بنك هو بنك مصر، كما قام في مصر عام ١٩٢٢ حـزب هـو حـزب الشيوعي المصري. هل نقول إن هاتين المؤسسـتين كانتـا مجرد انعكاس لمؤسسات أوروبية مشابهة، أم كانتـا تعبيـرا عينيا عن نمو البرجوازية الوطنية من ناحية، ونمو الطبقـة العاملة واحتدام الصراع الطبقي والوطني فـي مصـر مـن ناحية أخرى. إن القـول بالتشـابه أو التماثـل أو التـأثير لا يمكن أن يفسر هذه الظواهر تفسيرا موضوعيا. إن التأثير هناك بغير شك. ولكنه ليس كل ما هناك. هذه هي القضية.

إن الأيديولوجيـــة أو الأيـــديولوجيات العربيـــة كانـــت ولا تزال محصلة الصراع العربي من أجل تحديـد الهويـة القومية والاجتماعية وتجديدها. إنها محصلة صراعات قومية واجتماعية بين قوى وطبقات داخلية، وبـين قـوى داخليـة وخارجية. ولقد كـان للحضـارة الأوروبيـة تـأثير فـي الأيديولوجيات العربية. ولكنه كان تأثيرا إيجابيا في بعـض الأحيان وسلبيا في أغلب الأحيان. ولعل إيجابيته أن تكـون إيجابية غير مباشرة من حيث إنها تنشيط واسـتفزاز لقـوى التحدي والتصدي والمواجهة والتساؤل والتعـرف والعمـل والإبداع. إلا أن تأثيره السلبي كـان مباشـرا، مـن حيـث محاولات إجهاضه للثـورة العربيـة سياسـيا واقتصـاديا واجتماعيا وثقافيا بمختلف وسائل القهر والقمـع والتضـليل والتعسف.

على أنه لا يمكن بمفهوم التأثير وحده إيجابا أو سـلبا أن نفهم موضوعيا ديناميات وميكانزمات الأيديولوجية. إن مثل هذا المفهوم يكاد يفضي في التحليل الأخير إلى حتمية التبعية الفكرية، وطمس المعالم الثقافية والأيديولوجية الخاصة. ويكاد هذا المفهوم في المجال الأيديولوجي أن يلتقي مع مفهوم آخر

في المجال الاقتصادي هو مفهوم المركز والمحيط الذي يقول به بعض الباحثين من أمثال سمير أمين. إنه مفهوم ميكانيكي جامد يغفل كل عوامل الصـراع علـى المسـتوى الـذاتي والموضوعي على السواء، ويجعل تبعية اقتصاديات الـبلاد النامية للسوق الإمبريالية، تبعية شبه قدرية ولا فكاك منها.

على أن نقدنا المنهجي لمفهوم التأثير لا يعني في الحقيقة – كما أشرنا من قبل – إنكاره أو إغفاله، وإنما يعني فحسب ألا يكـون هـو المصـدر الأساسـي لتفسـيرنا للظـواهر الأيديولوجية. إن التأثير الأوروبي الخـارجي، لا ينبغـي أن يلغي العوامل الذاتية – الموضوعية الداخلية. على أن هـذه العوامل الذاتية – الموضوعية الداخلية لا ينبغـي أن تلغـي بدورها التـأثير الأوروبـي. هـل هـو موقـف تكميلـي Complèmantaire أو انتقائي؟ لا.. بالطبع. فكما ذكـرت في البداية، أن الأولية والأولويـة فـي دراسـة الظـواهر الاجتماعية، إنما تكون في اكتشاف القوانين الداخليـة لهـذه الظواهر دون إغفال للملابسات والظروف الخارجية.

ثالثًا : الملاحظة الثالثة هي أن التخطيط التجريدي هو القسمة المشتركة بين أغلب الدراسات حول الأيديولوجية العربية. فلقد أشرت في الملاحظة السابقة إلى المقولات الثلاث للاتجاهات الأيديولوجية العربية التي يقول بها الأستاذ العروي وهي الدينية والليبرالية والتقنية ولعل أغلب الدارسين يتبنون بشكل أو بآخر هذه المنقولات أو ما يقترب منها. فالدكتور أنور عبد الملك – مثلاً – يعرض لاتجاهين أساسيين في الفكر العربي المعاصر في مصر خاصة هما: الأصولية الإسلامية والليبرالية، ثم يقسم كل اتجاه منهما إلى جناحين: جناح يميني وجناح يساري. فالإخوان المسلمون يمثلون – عنده – الجناح اليميني من الأصولية الإسلامية، على حين يمثل الاتجاه القومي البعثي والناصرية الجناح اليساري. أما التيار الليبرالي فجناحه اليميني تمثله البرجوازية الوطنية وجناحه اليساري تمثله التيارات الاشتراكية والماركسية. والحقيقة أن مثل هذه التصنيفات سواء تصنيف الأستاذ العروي أو د. أنور عبد الملك تعبر عن تبسيطية

وتخطيطية تعجز عن إدراك ما في الواقع العيني الحي للأيديولوجية العربية من تعقيد وخصوبة. فقد نستطيع مع العروي أن نعتبر حزب الدستور وأبو رقيبة في الإطار العام للاتجاه الليبرالي الذي يرمز إليه بلطفي السيد، وقد نستطيع أن نعتبر حزب الاستقلال وعلال الفاسي – مع تحفظات كثيرة – في إطار الاتجاه العام الإسلامي الذي يرمز إليه بالشيخ محمد عبده وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن باديس الذي يعده معظم الكتاب مجرد امتداد للشيخ محمد عبده ورشيد رضا. وقد نجد في ابن بركة – كما يذهب العروي – ذات الاتجاه الذي يرمز إليه بسلامة موسى. على أننا في الحقيقة – بهذه التقسيمات المبسطة والتعميمات المجردة – قد نغفل عن رؤية التمايزات والتلوينات والظلال بل والتداخلات في هذه التيارات المختلفة. إننا نجد في ابن باديس وحركته خاصة بين ١٩٢٠ إلى ١٩٤٠ قسمات واضحة من الاتجاه الإصلاحي الديني عند الشيخ محمد عبده ورشيد رضا. ولكننا نجد في ابن باديس مضمونًا سياسيا ودلالة اجتماعية حركية قد لا

نجدها في فلسفة الشيخ محمد عبده، بل قـد تتنـاقض عمليا معه. إن النظر إلى ابن بـاديس مـن الناحيـة الإصلاحية الدينية فحسب يعني إدراك بعد واحد مـن أبعاد حركته. فالأيديولوجية الدينية عند الشيخ محمـد عبده كانت تجديدا للإسلام، في إطار موقف اجتماعي لمصر. على حين أن الحركة الدينية عند ابن بـاديس، كانت إلى جانب طابعها الديني، وطابعها الإصـلاحي محاولة لتأكيد الذاتية الوطنية الجزائريـة ومناهضـة التوطين الفرنسي والاستيعاب الفرنسـي والاحـتلال الفرنسي؛ أي كانت في جوهرهـا ذات بعـد سياسـي نضالي كذلك. هناك بغير شك ما يجمع بين محمد عبده وابن باديس، ولكن هناك ما يميز بينهما على أرضـية الظروف الموضوعية الخاصة. إن ما تفعله التخطيطية التجريدية هو طمس معالم هذه القسمات الموضـوعية المتمايزة.

ابن بركة مثلاً.. هل هو مجرد امتـداد للتيـار التقنـوي لسلامة موسى؟ كانت حركته خروجا على حزب الاستقلال، وصياغة الحزب ذي اتجاه وطني ديمقراطي مسـتقل. هـل تستطيع فلسفة هذا الحزب وحركيته أن تفسر فحسب بالإطار الفكري لسلامة موسى حتى ولو كان مجرد رمز فضـفاض؟ إن التنظيم السياسي بعـد مـن أبعـاد الأيديولوجيـة، إنـه أيديولوجية عملية. فهل تنضوي هذه الأيديولوجيـة العمليـة التنظيمية في الرمز الفضفاض لسلامة موسى؟ أعتقـد أنهـا تختلف عنه كثيرا فكريا وحركيا.

وأين نضع في مقولات الأسـتاذ العـروي المنصـوري والعناني في مصر، وعفلق في سوريا وعشرات غيرهم ممن يمثلون تيارات فكرية مختلفة. وإلى أي حد نستطيع أن نقول مع أنور عبد الملك أن الاتجاه الناصري يمثل جناحا يسـاريا من الأصولية الإسلامية. ما أعتقده هو أن الاتجـاه الـديني برغم توفره في التجربة الناصرية لا يمكن أن يفسر لنـا أي قسمة من قسماتها الأساسية. وكذلك حزب البعث، علـى أي أساس يمكن أن نعتبره جناحا يساريا للأصولية الإسلامية. بل لعلنا نلاحظ في تصنيف د. عبد الملك ارتكـازا حينًـا إلـى

التصنيف الأيديولوجي للأيديولوجية وارتكازا حينًا آخر إلـى التصنيف الاجتماعي، فالناصرية أصولية إسلامية يسـارية. والبرجوازية الوطنية الليبرالية يمينية!!! مع أنه لـو ارتكـز على التصنيف الاجتماعي بشكل متسق لوجد في الناصـرية شريحة من شرائح البرجوازية الوطنية، ولو ارتكـز علـى التصنيف الأيديولوجي المتسق لوجد في البرجوازية بعـض اتجاهات أصولية إسلامية. ما أكثر ما تُفضي إليه التخطيطية المجردة من أخطاء بل عجز عن التفسير.

بل لعلي أقول إن التقسيمات الثلاثة التي يقول بها الأستاذ العروي لا تمثل في ذاتها تقسيمات متمايزة تماما عن بعضها البعض لو نظرنا إليها من الزاوية الاجتماعية لا من الزاوية الأيديولوجية المجردة. فما أكثر ما نجده بينها من تـداخلات. بل أكاد أقول بأن لا توجد بينهما تمايزات جوهريـة بـرغم الاختلافات المظهرية. ذلك أن التيار الديني لمحمـد عبـده، والتيار الليبرالي للطفي السيد والتيـار التقنـي أو العلمـاني لسلامة موسى فروع من شجرة اجتماعية متقاربة الجـذور. عن ثلاثتهم – في التحليل الأخير – شـرائح مـن الطبقـة البرجوازية بفئاتها المختلفة. نستطيع أن نتبين بينهم جميعـا

موقفًا سياسيا واجتماعيا إصلاحيا وسطيا قد نضـغط علـى الجانب الديني عند الشيخ محمد عبده، والجانب الليبرالي عند لطفي السيد، والجانب العلماني التقني عند سـلامة موسـى. ولكن ثلاثتهم يمثلون دعوة عقلانية ليبرالية إصـلاحية فـي الأساس. لسنا نغفل التمايز الفكري بينهم. بل لعلنا نرده إلـى فروق في المواقع الاجتماعية، ولكننا لا نرى في هذا التمايز مقولات ثلاث تصنف بمقتضـاها اتجاهـات الأيديولوجيـة العربية كلها. وتغفل بمقتضـاها كـذلك سـائر المقـولات والتصنيفات التي قد يكون تمايزها أكثر جذرية. كان الشـيخ محمد عبده يقف ضد الثورة على الاحتلال الإنجليـزي بعـد فشل ثورة عرابي، ويدعو إلى الإصلاح المتدرج عن طريق النخبة المتعلمة، وكان يسعى إلى تسييد العقلانية في شـئون الدين. وكان لطفي السيد يدعو إلى سلطة وسـطى يسـميها سلطة الأمة، بين السلطة الشرعية وهي سـلطة الخـديوي، والسلطة الفعلية وهي سلطة الاحتلال. وكان يقف بحسم ضد الثورة أو التمرد على السلطتين الشرعية والفعليـة. وكـان سلامة موسى يدعو إلى الاشتراكية في إطار فضفاض يجمع بين نيتشه وداروين وبرناردشو، اشتراكية إصلاحية فابيـة.

اشترك في الحزب الاشتراكي عـام ١٩٢٠ ولكنـه رفـض الاشتراك في الحزب الشيوعي الذي تأسـس عـام ١٩٢٢. وظلت دعوته بعد ذلك هي دعوة العقلانية والإصـلاحية. إن هذه التيارات الثلاثة تتحرك فـي إطـار فكـر برجـوازي متأرجحة بين شرائحه وفئاته العليا والوسطى والدنيا. ولهـذا تتمايز مواقفها وتتداخل في إطار ليبرالي – عقلاني إصلاحي واحد.

ولكن هناك خارج هذه الدائرة أو هذا الإطار، اتجاهـات فكرية وأيديولوجية أخرى، أكثر راديكالية.

كانت هناك الحركة الماركسية، ممثلة في أمثال مصـطفى حسنين المنصوري ومحمد عبد الله عنان والعناني وغيـرهم. حقًا، قد نستطيع أن نقول بأن التيارات التي يرصدها ويصـنفها الأستاذ العروي هي التي كان لها البروز والتـأثير والسـيادة. ولكن هذا من الناحية الموضوعية العلميـة لا يبـرر إغفـال التيارات الأخرى التي كان لها بغير شك دور في تنمية الفكـر الاجتماعي والقومي. فضلاً عن أن هذا التصنيف لا يستطيع أن يوضح لنا حقيقة العملية الاجتماعية الحية التي يعبر عنها هـذا التصنيف، ولا عن حدود التمايز والتداخل في التصنيف.

إن كل دراسة علمية موضوعية تستلزم التصنيف بغير شك. ولكن ينبغي أن تنبع تصنيفاتنا – لا عن دراسة التمايزات الفكرية المجردة وحدها – بل من تحليل الواقع الاجتماعي نفسه كذلك بل أساسا. إن انتساب تيار الإخوان المسلمين – مثلاً – إلى الأصولية الإسلامية أو إلى فكر الشيخ محمد عبده أو رشيد رضا، لا يكفي وحده لتفسير هذا التيار في تصوراته الذهنية وسلوكه السياسي العملي، وتشكيله التنظيمي. هل نستطيع بهذا الانتساب الأيديولوجي وحده أن نفسر مثلاً تعاونهم في أعوام ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩ مع أشد قوى الفكر الرجعي في مصر، ثم مشاركتهم عام ١٩٥٠ – ٥١ – ٥٢ في المعارك المسلحة ضد الاحتلال البريطاني، ثم مناهضتهم عام ٥٢ – ٥٤ لقانون الإصلاح الزراعي، ثم مناهضتهم المستمرة وخاصة عام ١٩٥٤ لثورة يوليه. وهل نستطيع أن نفسر قاعدتهم الجماهيرية النسبية، وخاصة بين جماهير البرجوازية الصغيرة في المدن، وأن نفسر الاتجاهات المختلفة داخلهم بمجرد الانتساب الديني؟! ما أعتقد ذلك. الأمر يحتاج إلى تفسير أعمق من الناحية الاجتماعية.

إن الخطأ الأكبـر فـي هـذه التقسـيمات والتصـنيفات الأيديولوجية. أنها تقيم هذه التقسـيمات والتصـنيفات علـى أساس أيديولوجي خـالص؛ أي إنهـا تفسـر الأيديولوجيـة بالأيديولوجية، ولا ترجعها إلى أساسها الاجتمـاعي، فضـلاً عن أنها – كما رأينا في الملاحظة السابقة – قد ترجعها إلى أساس اجتماعي خارجي غير أساسها الحقيقي.

إنها نظرة فوقية إلى الأيديولوجية تُفضي بها إلى تخطيطية تجريدية خالية من نبض الحياة.

رابعا : الملاحظة الرابعة في كثير من الدراسات الأوروبيـة والأمريكية الخاصة بدراسة الأيديولوجية العربية، أنها تتعامل بمفاهيم نظرية نابعة مـن سـياق اجتمـاعي وتاريخي محدد هو السياق الأوروبي، وتسعى لفرضها بشكل جامد علـى السـياق الاجتمـاعي والتـاريخي العربي. فمفهـوم القوميـة – مـثلاً – فـي الثقافـة والحضارة الأوروبية الغربية الراهنة، مفهوم يتضـمن بعدا شوفينيا عنصريا مستمدا مـن الحركـة القوميـة الأوروبية في القرن الثامن والتاسع عشر. على حـين أن القومية في البلاد النامية عامة، وفي البلاد العربية

خاصة، تتضمن بعدا دلاليا مختلفًا كل الاختلاف، هـو البعد التحريري المعـادي للاسـتعمار والإمبرياليـة والصهيونية. بل لعله يتضمن كذلك بعدا اجتماعيا هـو العداء الرأسمالي أو على الأقل التناقض معها. حقًا، إن هذا لا ينفي اتجاهات ضيقة وعنصـرية فـي بعـض الاتجاهات السياسية القومية إلا أن هذه الاتجاهـات لا تُمثل المضمون الجوهري لحركة التحـرر والوحـدة القومية العربية. ولعل هذا التمايز بين مفهوم القوميـة في الخبرة الأوروبية ومفهومها في خبرة البلاد النامية هو الذي دفع بعض الدارسين من أمثال د. أنور عبـد الملك وجاك بيرك وماكسيم رودنسـون إلـى صـك مصطلح خاص متميز فالـ Natianalisme تستخدم للمفهوم الأوروبـي والـ ـ Natianalitarianisme تستخدم للمفهوم التحرري التقدمي. ولكـن مـا أكثـر الدارسين الذين ما زالوا يخلطـون بـين المفهـومين. والقضية في تقديري ليست مجرد خطأ منهجـي فـي دراسة الظواهر الاجتماعية المتمايزة المختلفة. بل إنها في كثير من الأحيان محاولة لطمس حقـائق النضـال

التحريري في البلاد النامية. فكثير مـن الدارسـين – على سبيل المثال – يصورون الصراع بـين الـبلاد العربية وإسرائيل، على أنه صراع بين قوميتين همـا القومية العربيـة والقوميـة الإسـرائيلية، بـالمفهوم الأوروبي التقليدي للقومية. وهم بهذا التصوير يجعلون من النضال العربي التحريري عدوانًا قوميا على قومية أخرى ضعيفة، ساعين بهذا إلى التعمية عن جوهر هذا النضال باعتباره نضالاً تحرريا ضد الإمبريالية.

مفهوم آخر هو الديمقراطية. إن الديمقراطية فـي غـرب أوروبا وأمريكا، بدلالتها الليبرالية، هي جزء مـن التكـوين الاقتصادي والاجتماعي والتاريخي العام لمجتمعاتها. وهـي تعبير عن نظام السوق الرأسمالية الحـرة، ففـي مرحلتهـا الاحتكارية، وهي ثمرة مرحلة طويلة من الصراع الطبقـي، وهي انعكاس لعلاقات القوى في هذه المجتمعات. ولهذا فهي لا تصلح معيارا قياسيا مجردا لتقييم التجربة الديمقراطية في البلدان النامية. ففي هذه البلاد التي تسعى لتجـاوز تخلفهـا التاريخي سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، تنبع أشـكال متنوعة من التجارب والخبرات الديمقراطية. إن جوهر التقدم في هذه البلاد يرتبط بالقدرة على وضع خطة مركزية للتنمية المعجلة تقوم على المشاركة الواعيـة المنظمـة للجمـاهير.

والديمقراطية هي التشكيل السياسي لهذه العملية الاقتصادية والاجتماعية. وقد يختلف هذا التشكيل من مجتمع إلى آخر بحسب ملابساته الاجتماعية الخاصة، وعلاقات القوى فيه. ولكنها في جوهرها ديمقراطية موجهة – كما يقال – وليست ديمقراطية ليبرالية بالمفهوم الأوروبي. على أن هذا لا يعني الغض من دلالتها الديمقراطية، بل لعلها في كثير من التجارب أن تكون أعمق ديمقراطية وإنسانية من الديمقراطية الليبرالية حقًا، إن مثل هذه الديمقراطية الموجهة يمكن – كما حدث في كثير من التجارب – أن تؤدي إلى مناهج تعسفية قمعية، أو إلى بيروقراطية دولة. على أن البديل ليس هو الشكل الليبرالي للديمقراطية الذي هو تعبير عن مضمون رأسمالي. إن الحل دائما هو دعم هذه الديمقراطية الموجهة من أسفل، من القاعدة، بمزيد من المشاركة الديمقراطية في اتخاذ القرار العلوي في مختلف المجالات، بالارتفاع بالوعي السياسي والثقافي والإنتاجي، للجماهير، حدا للبيروقراطية المركزية، وتعميقًا للديمقراطية الشعبية. إن أشكال الممارسة الديمقراطية، كأشكال الحكم القومي، هي ظواهر أيديولوجية تطبيقية ينبغي أن ندرسها ونقيمها في سياقها الاجتماعي والتاريخي الخاص. ولا ينبغي أن نفرض عليها أشكالاً أو أحكاما من سياق اجتماعي أو تاريخي مختلف. على أن هذا لا ينبغي أن يدفع بنا إلى موقف استبعادي لكل التجارب

الأخرى باسم هذه الخصوصية الاجتماعية أو التاريخيـة. إن اختلاف التجارب وتمايزها وخصوصـيتها لا يعنـي إقامـة حوائط صينية بينها، لا يعني تقسيم العالم إلى شرق وغـرب على أساس جغرافي أو إلى عوالم حضارية عنصرية يستبعد كل منها الآخر استبعادا تجريديا إطلاقيا. ولعلنا نجـد هـذا المسلك الفكري عند بعض الدارسين نـذكر مـنهم د. عبـد الملك. فهو يغالي في بعض كتاباته إلى حد رفض الحضـارة الأوروبية بكل تصوراتها ومفاهيمهـا، بـل إدانتهـا باسـم خصوصية الحضارة الشرقية. إن التصـورات والمفـاهيم – وخاصة في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية – تتسم – كما يقول – بالمركزية الذاتية الأوروبية؛ أي إنهـا لا تتسـم بالشمول والكلية الموضوعية العلمية، وإنما هي تعبير عـن هيمنة المصالح الأوروبية والحضارية عامة. و د. عبد الملك في بعض الأحيان يعمم هذا الحكم علـى كـل مـا أنتجتـه الحضارة الأوروبية وخاصة منذ القرن التاسع عشـر حتـى الآن.

ولا شك أن كثيرا من التصورات والمفـاهيم الأوروبيـة والأمريكية هي انعكاس لتجارب طبقية خاصة، وتعبير عـن مصالح طبقية خاصة كـذلك. ولا شـك كـذلك أن دراسـة التجارب الاجتماعية في البلاد الناميـة تحتـاج إلـى أدوات تصورية جديدة كما سبق أن ذكرنا. على أنه من التعسف أن نعمم الحكم هذا التعميم الإطلاقي، وأن نرفض كل ما أنتجته الحضارة الأوروبية، وأن نبحث لنـا عـن منحـى فكـري ومنهجي مختلف ومتميز تمامـا. إن للحضـارة الأوروبيـة إسهامات علمية تتميز بالشمول والكلية الموضـوعية والتـي يمكن التسلح بها لاكتشاف التنوع نفسه والخصوصية نفسها.

فلسنا نستطيع أن نقول مثلاً إن الماركسية رغم أنها ثمرة من ثمرات الخبرة الأوروبية، إنها مجرد تصـور أوروبـي للعالم وللتاريخ. إنها خلاصة كلية الخبرة إنسانية شاملة، وإن كانت تتضمن في ذاتها معنى التنـوع والخصوصـية، بـل ضرورة التنوع والخصوصية في تطبيقها الحي. إن التطبيق الماركسي في أوربا الصناعية المتقدمة، يختلف عـن هـذا التطبيق في البلاد النامية بل لعله يختلف من بلد أوروبي إلى بلد أوروبي آخر بـاختلاف التـراث الثقـافي والملابسـات

الموضوعية، وعلاقات القوى الاجتماعية، وكذلك الشأن فـي البلاد النامية. إن الحرص على الخصوصية أو الأصالة فـي دراسة الظواهر الاجتماعية وفي تنميتها، لا يعني العزلـة أو الانعزال عن الخبرات الحضارية. إنما يعني القـدرة علـى الاستيعاب النقدي، والقدرة على الفعل والكشـف والإبـداع والإضافة. إننا لا نرفض الحضارة الأوروبية بكل تصوراتها العلمية ومناهجها. ولكننا في الوقت نفسه لا نستسلم استسلاما بليدا لهذه التصورات والمناهج، وإنما نقف منها موقف النقـد الإيجابي؛ أي التحليل الموضوعي التاريخي في ضوء خبراتنا وممارستنا الحية. سبيلنا هو الحوار النقدي مع أنفسنا، ومعها على أرض العمل والإبداع.

خامسا : الملاحظة الخامسة أن كثيرا من الدراسـات عـن الأيديولوجية العربية الحديثة، تكاد تقتصر على التعابير الرسمية المعلنة، كالوثائق السياسية، وخطـب القـادة وأحاديثهم، ولا شك أن هذه بعض المصـادر المهمـة لدراسة الأيديولوجية. إنها ليس كمـا يـذهب بعـض الدارسين مجرد ديماجوجية. إنها بغير شك تعبر عـن شيء. ولكنها لا تكفي وحدها للتعبير عـن التجربـة

السياسية والاجتماعية في شمولها وصراعيتها، بل ما أشد قصورها كذلك عن تقديم صورة موضوعية لحقيقة الأيديولوجية الرسمية نفسها، وما أشد قصورها عن تقديم صورة موضوعية للظواهر الأيديولوجية المتصارعة في المجتمع الواحد. صحيح.. أن الأيديولوجية السائدة تتجسد دائما في الدولة كما يقول إنجلز. ولهذا فإن دراسة الدولة في سلوكها النظري والتطبيقي على السواء هو حجر الزاوية في دراسة الأيديولوجية السائدة. ولكن الأيديولوجية تتجسد كذلك في أشكال ومضامين متنوعة ومتناقضة في مستويات أجهزة الدولة المختلفة، فضلاً عن الساحة الاجتماعية بكل ما يجري فيها من تعابير فكرية أو أدبية أو فنية أو سلوكية.

وفضلاً عن هذا، فما أكثر ما نجد تناقضا بين الأيديولوجية المعلنة رسميا والأيديولوجية في التطبيق، وقد أذكر مثالاً على ذلك ما نقرؤه في نص ميثاق العمل الوطني في مصر من تبنٍ للاشتراكية العلمية، وما سمعناه من كثير من التصريحات الرسمية من أنه لا توجد غير اشتراكية واحدة

هي الاشتراكية العلمية، وأنه لا يوجد ما يسـمى اشـتراكية عربية، وإنما هناك طريق عربي للاشتراكية. أما في التطبيق فإننا نجد في مناهج الدراسة سواء في مستوى التعليم العام أو الجامعي، موقفًا فكريا مختلفًا تماما، بل قد نجد عداء صريحا للاشتراكية العلمية ودعوة صريحة لما يسـمى بالاشـتراكية العربية. هذا في مجال الأيديولوجيـة النظريـة، أمـا فـي الأيديولوجية العملية، سواء في مجال التشـريع أو التنظـيم السياسي أو علاقات الإنتاج السائدة، فإننا نجد كذلك التناقض بين النظرية المعلنة رسميا، والتطبيق الرسمي لها.

نفس الأمر فيما يتعلق بمفهوم القومية العربية، قـد نجـد مفهوما علميا ديمقراطيا في التعابير النظرية، ومفهوما مثاليا غير ديمقراطي في الممارسة السياسية.

إن دراسة الأيديولوجيـة لا تتكامـل بدراسـة الوثـائق أو التصريحات الرسمية، لا تتكامل بدراسة الأوراق والكتب، وإنما بمتابعتها في تجسيداتها العملية التطبيقيـة، واكتشـاف العلاقة بين جانبها النظري وجانبها التطبيقي.

على أن الأمر لا يقف عند التناقض بـين الأيديولوجيـة النظرية والأيديولوجية التطبيقية، وإنما يمتد كذلك خارج هذه الأيديولوجية الرسمية أو المهيمنة نظريا وتطبيقيا. فخارج ما يمكن أن نسميه بالأيديولوجيـة السياسـية المهيمنـة هنـاك الأيديولوجية الاجتماعية أو المدنية التـي هـي جـزء مـن الأيديولوجية المهيمنة من ناحية وهي تعبير عن صراع مـع هذه الأيديولوجية المهيمنة من ناحية أخرى. أحيانًا قد تكـون بقايا أوضاع اجتماعية قديمة لا تزال تعيش وتتنفس في قلب الوضع السياسي والاجتماعي الجديد، وأحيانًا هـي جنينـات أو إرهاصات بوضع اجتمـاعي مـا زال يتكـون ويتخلـق اجتماعيا، في التشريع في الإدارة، في الفكر، في الأدب، في الفن، في التنظيمات السياسية والاجتماعية، فـي التحركـات الاجتماعية، في القيم الأخلاقيـة والجماليـة فـي العـادات والتقاليد.. إلى غير ذلك.. إن التشريعات القانونيـة تجسـيد أيديولوجي.

وعلى هذا، فإن دراسة الأيديولوجية ينبغي أن تـتم فـي أشكالها ومضامينها الرسمية، النظرية والعملية، كما ينبغي أن تتم في أشكالها ومضامينها غير الرسـمية، وفـي مختلـف ومتنوع تعابيرها وتجسيداتها النظريـة والعمليـة، الواعيـة أو التلقائية على السواء، فضلاً عن دراستها في تناقضـاتها وصراعاتها وتطوراتها المختلفة في إطار المجتمـع المحـدد والعصر. فبهذا وحده لا تكون دراسة الأيديولوجيـة دراسـة مكتبية مغلقة معزولة، وإنما تكون جزءا حميما من دراسـة التاريخ الاجتماعي لشعوبنا.

سادسا: الملاحظة المنهجية السادسة تتعلق بتلـك المحـاولات التي تسعى من خلال ما يسمى بعلم اجتماع النخبـة أو الدراسات النفسية والعقلية للقادة والزعماء، أن تنسـب الظواهر الأيديولوجية، السياسية منها والاجتماعية إلـى أفراد متميزين باهرين، وتفسر مواقفهم بعوامل نفسـية خالصة. فدعوة غاندي السلامية المعادية للعنف – على سبيل المثال – ليست – كما تذهب بعض تلك الدراسات – إلا تعبيرا عن نزعة إلى تغليب الجانب الأنثوي فـي العالم في مواجهة طغيان الجانب الرجولي فيـه. وفـي حياة غاندي الشخصية وفي طفولته، وفي علاقاته بأمـه وعائلته نجد التحليل النفسي الكامن وراء هذه النزعة.

ومنذ ما يقرب من شهرين انعقدت ندوة في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن؛ لدراسة الأسس النفسية والعقلية المرضية لأيديولوجيات بعض قادة شعوب الشرق الأوسط من أمثال كمال أتاتورك وجمال عبد الناصر. ما علاقة أتاتورك بأمه وتأثير ذلك في تشكيل فكره، ما علاقة عبد الناصر بوالده ووالدته، وأثر ذلك في تشكيل مواقفه السياسية والاجتماعية.

وبرغم إنني أختلف اختلافًا كاملاً مع مدرسة التحليل النفسي عامة، وأرى أنها ينقصها الأساس العلمي الموضوعي، فإن القضية – حتى لو صحت نتائج هذه المدرسة في التحليل – هي كيف يصبح التكوين النفسي للفرد ظاهرة اجتماعية وسياسية سائدة. كيف تنتقل الفكرة، أو الموقف، من حدود الفرد إلى الجماعة، إن لم تكن تعبيرا عن ملابسات موضوعية في حياة هذه الجماعة! لتكن شخصية غاندي أو أتاتورك أو عبد الناصر ما تكون، والمشكلة هي كيف تصبح معالم هذه الشخصية، معالم كذلك لوضع اجتماعي وسياسي؟ لسنا ننكر دور الفرد في التاريخ. ولكننا لا نستطيع أن نفسر التاريخ والحركات الاجتماعية

بالفرد وحده. إن الأفراد بكل تميزهم هم تعبير معقد للظروف التاريخية والاجتماعية والنفسية. ونجاحهم أو نجاح أفكـارهم لا تنسب إليهم وحدهم، بقدر ما ينتسب إلـى ملاءمـة هـذه الأفكار للملابسات والاحتياجـات التاريخيـة والاجتماعيـة أساسا. هل يمكن لشخصية مماثلة لشخصية غاندي مـثلاً أن يكون لها نفس الفاعلية في المجتمع الألمـاني، أو لشخصـية مماثلة لشخصية أتاتورك أو عبد الناصر مثلاً نفس الفاعليـة في المجتمع الإنجليزي أو الهندي. لا شك أن في شخصـية عبد الناصر مثلاً ما يطبع بعض سمات أسلوبه في التفكيـر والحكم، ولكن ما أكثر العوامل الموضوعية المحلية والعربية والعالمية، الاجتماعية والتاريخية، التي أسهمت في التحليـل الأخير في صياغة مواقفه، وإذا كان للملامح الذاتيـة للفـرد تأثير وفاعلية، فلعل انتسابه الطبقي ووضعه الاجتمـاعي أن يكون له التأثير والفاعلية الأكبـر والأشـد حسـما كـذلك. لا نستطيع أن نفسر ظـواهر الصـراع الاجتمـاعي، بـل لا نستطيع أن نفسر ظواهر التطوير والتغييـر فـي البنيـة النفسية ذاتها لبعض الأفراد والزعماء، وتكاد تُفضـي إلـى قدرية أو حتمية نفسانية جامدة في تفسير هذه الظواهر.

على أننا وإن كنا ننكر على هذه النزعة النفسانية قصورها المنهجي في التفسير الاجتماعي والتاريخي، فإننا في الوقـت نفسه نحذر من بعض المناهج القاصرة كذلك فـي التفسـير الاجتماعي والتاريخي نفسه وخاصة في مجال الأيديولوجية. ذلك أن هـذا التفسـير الاجتمـاعي والتـاريخي للظـواهر الأيديولوجية، لا يعني – كما يفعل بعض الدارسين – تحويلها إلى مجرد ردود فعـل ميكانيكيـة، أو انعكاسـات مرآويـة لأوضاع طبقية أو اجتماعية. إن الأيديولوجيـة وإن كانـت معلولة للأوضاع الطبقيـة والاجتماعيـة والتاريخيـة بـل ومشروطة بها، فإنها – وخاصة في مجال الإبـداع الأدبـي والفني – ذات طبيعة نوعية خاصة، وثمـرة عمليـة بالغـة التعقيد. إن النزعة النفسانية القاصرة سواء بسواء كالنزعـة الاجتماعية الميكانيكية الجامدة لا تفضيان إلى إدراك جـدلي موضوعي لحقيقة الظواهر الأيديولوجية.

سابعا : الملاحظة المنهجية السابعة هي حول تلك الدراسـات السكونية الجامدة التي تسعى إلى تفسـير الأيديولوجيـة استنادا إلى عوامل طبيعيـة أو ثوابـت اجتماعيـة أو تاريخية. فهناك تلك المدرسة التي تتردد فـي بعـض

الكتابات العربية التي تسعى إلى تفسير بعض ملامحنـا القومية الفكرية والسلوكية بالوضع الجغرافي بالمنـاخ، أو ببعض المميزات الطبيعيـة، كالطبيعـة النهريـة أو الجبلية. ولسنا نشك في تأثير الملابسات الجغرافية فـي تشكيل بعض الملامح الفكرية والسلوكية عامة. ولكنهـا ليست كافية لتفسير الخبـرة الإنسـانية فـي تطورهـا التاريخي. فالطبيعة الجغرافية ثابتـة ولكـن التـاريخ البشري متحرك وحركة التاريخ ليست حركة أحـداث فحسب بل حركة فكر، وعلاقات اجتماعية متصـارعة متغايرة أساسا، هناك استمرارية جغرافية رتيبة، ولكـن هناك استمرارية تاريخية تتجاوز نفسها دائما بالتجـدد. وهذا ما لا يمكن تفسيره بالعامل الجغرافي وحده، وإنما بفعل الإنسان في هذه الطبيعة وبملابسـاته وأوضـاعه الاجتماعية. ولعلنا نجد هذا الاتجاه عنـد كثيـر مـن الدارسين الغربيين، كما نجـده فـي بعـض الكتابـات العربية، ولعلنا نذكر مدخل كتاب "مستقبل الثقافـة فـي مصر" للدكتور طه حسين أو فـي كتـاب "شخصـية مصر.. عبقرية المكان" للدكتور جمال حمدان.

وقد يتخذ هذا المنهج مظهرا سكونيا آخر في قلب الاستمرارية التاريخية نفسها. فينتهي إلى تحديد ثوابت سرمدية أبدية في التاريخ عبر استمراريته. وهكذا تصبح الاستمرارية مجرد امتداد في الزمان، لا تقدما في الفعل التاريخي أو اختلاقًا في الأوضاع الاجتماعية. وهناك بغير شك قسمات فكرية خاصة نوعية تتراكم عبر التاريخ، ولكنها ليست نتيجة لمجرد الاستمرارية الزمنية. وإنما نتيجة لما تتضمنه هذه الاستمرارية من عوامل وأوضاع وملابسات اجتماعية. وفضلاً عن هذا فليست هناك استمرارية جامدة ثابتة نهائية الملامح عبر التاريخ وخاصة في مجال الفكر العربي قديمه وحديثه ومستقبله، ثنائية الروحانية والمادية، تأسيسا على بروز هذه الثنائية في كثير من ظواهر الفكر العربي القديم والحديث. ولسنا نستطيع أن نقول – مثلاً – مع د. عبد الملك أن السلطة المركزية ذات الطابع الديني التي تجمع في يدها القوة العسكرية والاقتصادية والثقافية هي السمة الأساسية المستمرة لمصر، تأسيسا على تواجد هذه السمة في مراحل معينة من تاريخ مصر القديم والحديث. فهناك مراحل أخرى في تاريخ مصر تتناقض مع هذه السمة، فضلاً عن أن هذه السمة نفسها لا تستطيع أن تفسر لنا التغيرات المختلفة في التاريخ المصري، ولا تحدد لنا الحركة الخلاقة في صياغة مستقبلها.

وهناك كذلك من يذهب في دراسة الأيديولوجية إلى البحث عن ثوابت هيكلية أو بنيوية في التعابير الفكرية والأدبية والفنية عامة، سعيا وراء تحديد الخصائص النهائية لهذه الأيديولوجية، متأثرا في ذلك بالمدارس الهيكلية أو البنيوية المعاصرة في فرنسا. ولا شك أن هذه الدراسة الهيكلية دراسة تخطيطية مفيدة فائدة جزئية، ولكنها تعجز عن مطاولة الفعل التاريخي الخلاق في صراعيته وحركته المتصاعدة. إنها تقدم صورة مسطحة جامدة تخطيطية للإبداع الإنساني فكرا وسلوكًا، معزولة عن حركة الواقع الاجتماعي والتاريخي.

هذه بعض الملاحظات المنهجية الأساسية في دراسة أيديولوجيتنا العربية. إن دراستنا لهذه الأيديولوجية ينبغي أن تجمع بين دراسة القسمات المشتركة، والقسمات النوعية الخاصة في كل بلد عربي، وعلى المستوى العربي القومي العام، وأن تدرس هذه القسمات من حيث إنها تعبر عن صراع ومواقع ومواقف اجتماعية تاريخية، وليست مجرد تأثيرات خارجية، وأن تتجنب التخطيطية التجريدية الجامدة، وأن تتكشف مفاهيمها وتصوراتها الخاصة في ضوء خبرتها

العينية المحددة، وأن تجمع في مركب جدلي بـين العوامـل الذاتية والموضوعية فـي إطـار الملابسـات الاجتماعيـة والتاريخية المتصارعة، وألا تقف عنـد حـدود الظـواهر أو التعابير الرسمية المهيمنة أو الوثائقية، بل تغوص كـذلك في التكوينات المتنوعة للعملية الاجتماعية فـي مسـتوياتها وأشكالها ومضامينها المختلفة.

إننا بهذه الدراسة نستطيع أن نتفهم حقيقـة أيـديولوجيتنا العربية، وبهذا التفهم نستطيع أن نتسلح بالوعي الموضـوعي غير الزائف، الوعي الموضوعي بذواتنا القومية، وبالقـدرة الفعالة على تغيير واقعنا وتجديده تجديدا خلاقًـا، والإضـافة الجادة إلى عصرنا.

وفي ضوء هذا كله، نستطيع أن نقول بشكل عام، معترفين منذ البداية بما يمكن أن نتورط فيه نحن كـذلك مـن تعمـيم وتخطيطية وتبسيطية قد يفرضها الحرص على التركيز هنـا في إطار هذا المجال الضيق للحديث نسـتطيع أن نقـول إن الأيديولوجية العربية الحديثة والمعاصرة، أيديولوجية مزدوجة، متنوعة الأبعاد والمستويات، وأنها تخوض مرحلة صـراعية حادة لتحديد ملامحها الخاصة، على أرض واقعها وعصرها.

على أنها في جوهرها الإيجابي من ناحيـة، أيديولوجيـة قومية ذات مضمون اجتماعي متقدم. إنها أيديولوجية معادية للإقطاع والعشائرية والقبلية معادية للاستعمار والإمبرياليـة والصـهيونية والعنصـرية والرأسـمالية، إنهـا باختصـار أيديولوجية تحرر وطني وتقدم اجتمـاعي ووحـدة قوميـة ديمقراطية. هذا هو المضمون العام الأغلـب للأيديولوجيـة العربية الحديثة، الذي يعبر عن نفسه في مظـاهر وأشـكال متنوعة ومختلفة بل ومتعارضة أحيانًا. إننا نجد في إطار هذا المضمون العام اتجاهات قومية أو دينية أو ماركسية كما نجد مستويات مختلفة من السـلوك الراديكـالي الثـوري حينًـا، أو الوسطى حينًا آخر، أو الشوفيني حينًا ثالثًا. نجد هذا على المستوى المحلي في البلد العربي الواحد، وعلـى المسـتوى العربي القومي العام كذلك. ولا شك أن هذا التنوع داخل هذا المضمون العام، إنما يرجع إلى تنـوع القـوى الاجتماعيـة واختلاف الملابسات الاجتماعية في كل بلد عربـي وعلـى المستوى القومي العام كذلك. إن الثورة الوطنية الديمقراطية لم تحقق بعد مهامها كاملة في مختلف البلاد العربية. وفضلاً عن هذا فإن هذه الثورة الوطنية الديمقراطية تتداخل مهامهـا

كاملة في مختلف البلاد العربية. وفضلاً عن هـذه الثـورة الوطنية الديمقراطية تتـداخل مهامهـا مـع مهـام الثـورة الاشتراكية، في خط استراتيجي واحد. هـذه هـي طبيعتهـا الإشكالية. ولعل هذا كذلك مصـدر مـا فـي هـذا التيـار الأيديولوجي العام من اتجاهات متنوعة بل ومتناقضة.

على أنه إلى جانب هذا المضمون العام – على تنوعـه – للأيديولوجيات العربية، هناك من ناحيـة أخـرى مضـمون أو اتجاه آخر عام ومتنوع كذلك، يعكس ويعبر عن مختلـف مصالح القوى الاجتماعية المختلفة في البلاد العربية عامـة وفي البلد العربي الواحد، من إقطاعيـة وعشـائرية وقبليـة وشرائح اجتماعية رأسمالية مندمجة المصالح مع الإمبريالية العالمية. ويعبر هذا التيار عن نفسه في الاتجاهات السـلفية الجامدة والغيبية واللا عقلية، وفي مظاهر التعسـف والقمـع والشوفينية الانعزالية والاتجاهات الاستهلاكية، وأحيانًا فـي الاتجاهات التكنولوجية البنتامية – كما يقال – أي ذات الطابع النفعي العملي الخالص غير المرتبط بقيم التقدم الاجتماعي أو مصالح الأغلبية الجماهيرية.

إننا نجد كذلك داخل هذا التيار العـام تنوعـا واختلافـا وتناقضا، ونجد هذا في مستوى البلد الواحد وعلى المسـتوى القومي العام. على أن الاختلاف والتناقض الرئيسي في حياة أيديولوجيتنا العربية الحديثة هي بين هذا التيار فـي مجملـه وبين التيار الأول في مجمله كذلك، وهي تعبير عن التناقض الرئيسي في الثورة العربية فـي تنوعهـا وشـمولها، ضـد الإمبريالية والصهيونية والتخلف والاسـتغلال. ولعـل هـذا التناقض الرئيسي هو الذي يفسـر كثيـرا مـن التحالفـات السياسية المؤقتة أو الطويلة المدى بين بعـض الاتجاهـات المتخالفة داخل التيار الواحد.

كما أن هذه الاتجاهات المتخالفة داخل التيار الواحـد قـد تفسر كذلك بعض التحالفات السياسية بـين اتجاهـات فـي التيارين المتناقضين، كهذا التحالف الذي نشهده في كثير من جوانب حياتنا السياسية بين الاتجاهـات الوطنيـة الوسـطية المهادنة وبين الاتجاهات الرجعية، بل بينها وبين الإمبريالية في بعض الأحيان. وهكذا لا تتـداخل بعـض الاتجاهـات الأيديولوجية داخل التيار الواحد، بل قد تتداخل كـذلك بـين التيارين اللذين يقوم بينهما تناقض رئيسي. وهذا ما يفـرض كذلك علـى دراسـتنا للأيديولوجيـة ألا نكتفـي بالتحليـل

الاجتماعي العيني فحسب بل أن ندرس الأيديولوجيـة فـي حركتها التطبيقية التاريخية، بل أقول أن ترتفع في دراسـتنا للأيديولوجية من مجرد الدراسة التحليلية الخالصة، من مجرد الدراسة المكتبية أو التجريبية الميدانيـة، إلـى الممارسـات النضالية كذلك. إن دراسة الأيديولوجية هي في ذاتها مشاركة في معركة نضال اجتماعي وتاريخي. إنها لا تتحقق بالتأمـل النظري العقلاني فحسب، بل بالممارسة الثورية كذلك، بـل أساسا إن كل الدراسات الأيديولوجية في العالم، بل الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة هي جزء أساسي بصورة مباشرة أو غير مباشرة من معارك عصرنا الراهن. إن علم الاجتماع الأمريكي بمدارسه المختلفة هو سلاح مـن أقـوى أسـلحة الترسانة الإمبريالية الأمريكية العسـكرية والفكريـة علـى السواء. إن النظري والعملي يتلاقيـان تلاقيـا حميمـا فـي الدراسات الإنسانية والاجتماعية خاصة. إننا فـي دراسـتنا للأيديولوجية العربية إنما نتخذ بالضرورة موقفًا من العربية. بل إن جدية هذه الدراسة وعلميتهـا، إنمـا تكـون بمقـدار مشاركتها في التغيير والتثوير. لن تتأتى المعرفة الصـحيحة إلا من خلال الفعل الثوري الصحيح. كما أن الفعل الثـوري الصحيح لن يتحقق إلا من خلال المعرفة العلمية الصـحيحة

سيتغذى وينضج وعينًا في تلازم مع نضج ممارستنا الثورة. لن نعرف أنفسنا باستحضار الماضي وإحيائـه أو التفتـيش والتنقيب فيه فحسب، أو في التحليل الوثـائقي أو الميـداني للحاضر فحسب، وإنما سنعرف أنفسنا وسنزداد معرفة بهـا، معرفة بماضينا وحاضرنا على السواء، بمقدار فاعلية نضالنا النظري والعملي معا من أجل صياغة مستقبلنا. إن المـنهج الصحيح لدراسة أيديولوجيتنا العربية هو نفسه ما ينبغـي أن يكون عليه منهج نضالنا الثوري منهج ثورتنا العربيـة ذات المضمون التحريري والاشـتراكي والقـومي الـديمقراطي وأعني بـه المـنهج العلمـي الثـوري، لا كأيديولوجيـة، لا كتعميمات تبشيرية مجردة، كما يقول البعض وكما يفعـل البعض، وإنما كنظرية علمية، كمنهج علمي نطبقه بطريقـة خلاقة على واقعنا العربي ماضيه وحاضره، كأداة للتحليـل والمعرفة والتخطيط والبناء والتنظيم، كسلاح عمل ومصباح رؤية، لا في أيدي نخبة معزولة متعالية، وإنما فـي أيـدي الجماهير، تواجه به واقعها العيني مواجهة عينيـة، تكتشـفه وتكتشف ذاتها باكتشافه، تجدده وتجدد ذاتها بتجدده. هناك في العالم العربي من يتبنون الاشتراكية العلمية، ولكنهم يملئـون معقوليتهم المنهجية وفاعليتهـا التطبيقيـة، بـاللا معقوليـة

المنهجية والمغامرة التطبيقية. وهناك ما يجعلونهـا مجـرد رطانة متضخمة يتشدقون بها، ويلصقون خبراتهـا العالميـة إلصاقًا مثاليا على خبراتنا الواقعية. إنهم في تقديري يعجزون بهذا عن معرفتها، وعن رؤية الواقع نفسـه، وعـن القـدرة بالتالي على تغييره. حقًا هناك اجتهادات ونضالات ومبادرات إيجابية في تاريخ الثورة العربيـة، فـي بعـض مجالاتهـا وساحاتها، أحسنت الإنصات إلى نـبض الواقـع وأحسـنت التعامل معه. وما أحوجنا إلى تنمية هذا. عـن الاشـتراكية العلمية هي علم قوانين الحركة النوعية في الواقـع العينـي المحدد. وبدون هذا، لا سبيل إلى السيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لمصلحة الإنسان. إنها خلاصة الخبرات المحـددة، وليست إجابات جاهزة نهائية. بل هي دعـوة إلـى نضـال نظري وعملي لاكتشاف الإجابات المتنوعة بتنوع الخبـرات البشرية. وهي ليست عملاً نخبويا، بل هي تتجسـد وتنمـو وتنضج بالمشاركة الجماعية، بالعمل الجمـاهيري المـنظم. وهي بهذا ليست أيديولوجية بقدر ما هي علم للرؤية والعمل والسلوك.

ولهذا قد أقول مؤكدا، إن الفكر العربي في مرحلته الراهنة، قد لا يحتاج إلى أيديولوجية، وإنما يحتاج إلى فكر علمي تخطيطي ثوري يحتاج إلى سيادة منهج علمي ثوري في حياته تنضج به في الممارسة أيديولوجيته.

وإننا في كثير من تجاربنا الثورة، لا نزال بين مواقف تجريبية تجزئية خالية في كثير من الأحيان من النظرة الشاملة، أو بين أيديولوجيات شاملة مجردة تطمس النظرة العينية المحددة. وما أحوجنا إلى فكر علمي نواجه به واقعنا العيني مواجهة فكرية وعملية، ونحقق بهذا اكتمالاً ونضجا لأيديولوجيتنا. فبهذا تتحقق حركة الفكر وحركة الحياة في واقعنا العربي.

وإننا كذلك في كثير من تجاربنا الثورية، بين فكر علمي ثوري ينمو تلقائيا في كثير من الأحيان خلال ممارستنا النضالية، سواء كانت ممارسة تحريرية وطنية أو إنمائية اقتصادية، وبين فكر محصور بين نخبة محدودة من المثقفين. لا التلقائية ولا النخبوية هي السبيل الصحيح لإنضاج فكرنا العلمي وواقعنا الثوري. فلنحول التلقائية إلى وعي علمي محدد وإلى حركة مخططة شاملة، ولنحول النخبوية إلى نوعية جماهيرية شاملة ومشاركة جماهيرية ديمقراطية فعالة.

ولو أردت أن أترجم هذا إلى شيء محدد.. لقلت بوضوح كذلك إنها التعبئة السياسية والاجتماعية الشاملة للقوى المنتجة في المجتمع، أو بتعبير محدد.. التنظيم الثوري.. إن التنظيم الثوري هو أرقى شكل من أشكال التجسيد العملي للفكر العلمي. إنه مدرسة لوعي ووعاء لإنضاج الخبرات الحية، وطاقة للفاعلية الجماعية، النظرية والتطبيقية، إنه السبيل لتجاوز التلقائية والنخبوية، لتجاوز التجريبية والتجزيئية، والتعميمية المجردة. إنه السبيل للتنشيط والتحريك والإبداع الجماعي، الفكري والتطبيقي، السبيل لتجاوز التخلف. إن المنجزات وحدها، مهما كانت ثوريتها في المجال الصناعي أو الزراعي أو التعليمي أو الإعلامي أو الثقافي، لا حماية لها، ولا مواصلة لها، ولا تعميم لخبراتها ولا تصحيح لمساراتها، بغير التنظيم الثوري الذي يوحد إيقاع التقدم ويعجل به. دون أن يقضي على تنوعاته ومبادرته. بل إن التنظيم الثوري هو الذي يصب هذه التنوعات في الشريان العام للتقدم، ويحمي المبادرات من التشتت والضياع.

حقًا، إن إشاعة الفكر العلمي قد تتحقق – كما ذكـرت – تلقائيا بمشروعات التصنيع العلمية، ولكنها بغيـر التوعيـة النظرية، من خلال التنظيم الثوري، قد تحقق ازدواجا بـين عقلانية العمل التصنيعي، ولا عقلانية السلوك الإنساني، بين تقدمية المظهر وتخلف الجوهر. وإن إشاعة الفكـر العلمـي لا تتم بالتوعية الثقافية وحدها، وإنما بالتوعية النظرية خلال الممارسة في إطار التنظيم الثوري. وستتبدد مردودات هـذه الجهود وتتبعثر، بل ستتسلل إليها وتسعى إلى إفسـادها كـل رواسب التخلف، إن لم تحسم قضية التنظيم الثـوري. إنـه جيش مواصلة التحرير الوطني والثورة الاجتماعية، وضمانه تحقيق أهدافنا التاريخية. وهو وسيلتنا الفعالة لتحديد ملامحنا القومية الفكرية والسلوكية وتنميتها، أو بتعبير آخر وسـيلتنا لتحقيق الثورة الثقافية التي يتم بها تغييـر هياكلنـا الفكريـة والسياسية والذوقية والسلوكية تغييرا يتفق مـع احتياجاتنـا الثورية.

ولهذا قلت من قبل وأكرر في النهاية أن المنهج الصحيح لدراسة أيديولوجيتنا العربية، لمعرفة واقعنا معرفة صحيحة هو نفسه ما ينبغي أن يكون عليه منهج نضالنا، منهج ثورتنا العربية.

ولهذا قلت من قبل وأكرر في النهاية أن المنهج الصحيح لدراسة أيديولوجيتنا العربية، لمعرفة واقعنا معرفة صحيحة هو نفسه ما ينبغي أن يكون عليه نهج نضالنا، منهج ثورتنا العربية.

إن كلماتي المتواضعة هذه تصدر عن جرح غائر، عـن خبرة مريرة فما أعظم ما قامت به مصر بين ٥٢ – ١٩٧١ من منجزات ثورية حقًا في مختلـف المجـالات الصـناعية والزراعية والثقافية عامة. ولكن ما أكثر ما تسللت إلى هـذه المنجزات رواسب الماضي وقوى التخلف الباقية، أثناء القيام بهذه المنجزات، وما كان أسهل أن تتجمع هذه الرواسب وهذه المتخلفة وتتراكم، في محاولة للبطش بكل هـذه المنجـزات. لماذا؟.. الأسباب كثيرة ولكنها في جوهرها انعـدام التنظـيم السياسي الثوري الذي كان ينبغي أن يسلح الجماهير بالوعي الفعال المنظم. حقًا، إن المعركة لا تزال محتدمة، وكلي ثقـة أن الشعب العربي في مصر سوف يحسمها لصالح الثـورة العربية كلها. ولكن ما أكثر مـا تتعطـل الحركـة وتعـاني الجماهير وتتشتت الجهود وتتبدد الطاقات لأنه لم يكن هنا هذا التنظيم الجماهيري الذي يحمي الثورة، ويضعها فـي أيـدي أصحابها الحقيقيين.

مفهوم الخصوصية والأصالة(*)
عند الدكتور أنور عبد الملك

الصفحات القلائل التي يعرض فيها الدكتور أنـور عبـد الملك مفهومه عن "الخصوصيات والأصالة" هي في الحقيقة خلاصة مركزة، لطائفة من الأبحاث التي أغنى بها الدراسات الاجتماعية طوال الخمسة عشر عاما الماضية فضلاً عن أنها ثمرة خبرة حية عاشها مفكرا ومناضلاً فـي مصـر فقبـل مغادرته إلى فرنسا في بداية عام ١٩٥٩، فمنذ عام ١٩٦٢ – أي منذ صدور كتابه "مصر مجتمع عسكري" حتـى كتابـه الجامع "الجدل الاجتماعي" قدم د/ أنور عبد الملك أكثر مـن ثمانية كتب في مجالات الدراسات الاجتماعية النظرية عامة، والتطبيقية بوجه خاص. وكان النصيب الأوفـى مـن هـذه الدراسات لمصر وللبلاد العربية وللبلاد حديثة النمو عامة.

(*) نص مداخلة في الندوة التي انعقدت في الكويت بدعوة من جمعيـة الخريجين في إبريـل 1974 حـول موضـوع "أزمـة التطـور الحضاري".

ود. عبد الملك يشارك إلى جانب ذلك في مختلف المؤتمرات العالمية الخاصة بعلم الاجتماع، ويرأس بعض جلساتها ولجانها، وتترجم كتبه إلى العديد من لغات العالم.

ولم يكن البحث العلمي الخالص هو وحده الذي يحرك فكر د. عبد الملك وإنما تحس في كتاباته بحرارة المواطن العربي الذي ينبض قلبه بحب بلاده (بل بما يشبه العشق الصوفي)، وبالحرص على المشاركة في حركتها الناهضة المناضلة، رغم المسافة المكانية التي تفصله عنها، وكان بالجهد الفكري الخلاق الدءوب يجهد لإزالة هذه المسافة. لقد كان دائما معنا ولنا، إضافة جادة إلى ثقافتنا القومية، وإسهاما جادا في الحوار الدائر في عصرنا كله.

ود. عبد الملك رفيق كفاح، وصديق عمر لهذا كله يسعدني أن يكون تعليقي على بحثه ليس مجرد تعليق فكري، وإنما هو كذلك تحية لكفاح، ومودة لصديق على أنه كذلك امتداد لكفاحنا المشترك – مهما تنوعت الوسائل واختلفت الأساليب من أجل اكتشاف طريق...

ولا شك أنني أتفق مع د. عبد الملك في الإطـار العـام لاتجاهه الفكري من أجل تحديد خصائص نوعيـة لحركتنـا الثورية المصرية والعربية. فلا نجاح لثورة بغيـر اكتشـاف هذه الخصائص، بل وبغير مراعاتها في صميم تصـوراتها النظرية وخططها العملية فهذه هي كل اجتهاداتنا، ومعاناتنا، وأخطائنا ونجاحاتنا، ولكننا قد نختلف في بعض التصـورات أو في مناهج الوصول. على أنه اختلاف الاجتهاد في سـبيل هدف واحد مشترك. وهذا هو المعنى الرفيع للزمالة الفكرية والنضالية، وهذا هو المعنى الرفيع، كذلك للصـداقة، فكمـا يقول الحديث الشريف، صديقك من صديقك لا من صدقك.

والحقيقة أن د. عبد الملك قد عبر في مختلـف كتاباتـه الأخرى عن مفهومه عن الخصوصية والأصـالة بطريقـة أوضح وأعمق وأشمل مما عبر في هذه الدراسة السريعة، بل لعلي أضيف أنه قد عبر أحيانًا عن هـذا المفهـوم بطريقـة تختلف، إن لم تكن تتعارض مضمونًا ودلالـة مـع بعـض دراساته الأخرى، وخاصة في السنوات الأولـى بعـد عـام ١٩٦٢، على أن هذه الدراسة الأخيرة تحمل خلاصة أبحاثـه جميعا وإن كانت أكثر جنوحا إلى التعميم والتجريـد، وقـد

يكون من المفيد متابعة المنحنى الفكري للدكتور عبد المـلك في كتاباته جميعا، فيما يتعلق بمفهـوم الخصوصـية إلا أن المجال قد لا يتسع، ولهذا سوف أقصر تعليقـي علـى هـذه الأخيرة التي تشكل الصورة المحدودة – ولا أقول الأخيرة – لفكرة في هذه المرحلة.

إن القضية التي يطرحها الدكتور عبد الملك هـي قضـية القضايا في حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية والقوميـة عامة، إنها محاولة للإجابـة علـى هـذا السـؤال: لمـاذا الانحطاط.. وكيف تتحقق النهضة، أو بتعبير آخر: لماذا نحن متخلفون. وما العمل للخروج من هذا التخلف؟

على أنني قبل أن أعرض لإجابته المحددة تأسيسـا علـى مفهومه للخصوصية أحب أن أتعرض أولاً لبعض المسـائل الفرعية نسبيا – في بحثه، التي قد تكون تمهيدا منهجيا لتناول قضيته الأساسية.

يستهل الدكتور عبد الملك بحثه بالحديث عـن التنـاقض الذي يستشعره المثقف العربـي بـين مفهـومي الأصـالة والعصرية، هو يرد هذا التناقض على تبعية الفكر العربـي للفكر الغربي بمفاهيمه ومناهجه، وفي حديث الدكتور عبـد

الملك قضيتان تستحقان التأمل. الأولـى هـي حقيقـة هـذا التناقض، والثانية هي مصدر هذا التناقض. على أنهما فـي الحقيقة قضيتان متداخلتان.

هناك بغير شك تناقض لدى كثير من المثقفين العرب، ولا أقول المثقف العربي عامة، بين مفهومي الأصالة والعصرية، بعضهم ينكر العصرية باسم الأصالة، وبعضهم ينكر الأصالة باسم العصرية، على أن بعضهم يقيم بين الأصالة والعصرية جسرا هشًا من اللقاء المفتعل، أو التركيب فيغلب مفهوما على مفهوم وهو يستمسك بهما معا في ركاكة وسطحية.

ولكن... ما حقيقة هذا التناقض؟ هل هو مجـرد تنـاقض فكري خالص في فكر هؤلاء المثقفين، أم هو كذلك تنـاقض بين فكرهم وواقع حياتهم، بل هو كذلك تناقض فـي واقـع حياتهم نفسها ينعكس انعكاسا حادا في فكرهم. أم أن تبنـيهم الفكر الغربي بمفاهيمه ونظرياته ومناهجه هو وحـده سـبب استشعارهم لهذا التناقض كما يقول الـدكتور عبـد الملـك؟ والقضية في الحقيقة أوضح من أن تحتاج إلى دليل تفصـيلي في هذا العرض التمهيدي السريع، فالتناقض في فكر هـؤلاء المثقفين بين الأصالة والعصرية، إنما يصدر أولاً عن هـذا

المتناقض الذي يعيشونه ويعانونـه. أشـد أشـكال التخلـف السياسي والاجتماعي جنبا إلى جنب مـع أرقـى المظـاهر العصرية. آلاف أشكال البضائع المستوردة، وأشـد صـور البذخ في مجتمعات تعاني الفقر المدقع، الجامعات تقوم فـي أحياء يتكدس فيها الأميون. أدوات الحضارة أدوات.. للقهـر والقمع. المسجد والمصنع يتحدثان لغتين مختلفتين. كلمـات التقدم والتحرر والديمقراطية والاشتراكية مع واقـع القهـر والاستغلال والتعسف والتخلـف، أفـلام المتعـة والجـنس والانطلاق مع متاهات الحرمان وقيـود التقاليـد وضـغوط العادات، واقع قومي متمزق، واحتلال استعماري صـهيوني يحيطه حماس أجوف، أو نضال متقطع مجهض، ماذا أختار. بماذا أعلق، بماذا أحتمي؟ أهرب إلى الماضي؟ إلى الـدين، إلى القيم السلفية؟ أم استسلم لإغراء مظـاهر الجديـد فـي استرخاء وبلادة، أم أقيم هنا الجسر الهش بينهما ممزقًا بـين الضفتين؟ أو أرفض كل شيء؟ أكفر بكل شيء؟ ماذا تعنـي الأصالة، وماذا تعني العصرية؟ ماذا أختـار؟ سـأختار مـا يحدده لي وعيي وموقفي، وموقعي الاجتماعي، ولكـن قـد يكون اختياري هذا ارتفاعا فوق التنـاقض، وتخطيـا لـه،

واكتشافًا للطريق الذي تتحقق به أصالتي العصرية، كما فعل الكثير من المفكرين العرب. أريد أن أقول ببسـاطة أن هـذا التناقض الصارخ في فكر بعض المثقفين العرب هـو ثمـرة هذا التناقض الصارخ في واقعهم الاجتماعي، وأضيف وهـو كذلك ثمرة توجيه وتغذية تقوم بها أجهزة وتيارات ومؤسسات فكرية تعبر عن مصالح اجتماعية وطبقية معينة، وفضلاً عن هذا فهناك بغير شك تأثير وانفعال بأفكار خارجية، إنهـا إذن ظاهرة تحمل في داخلها أكثر من عنصر، عنصر تلقائي هو ثمرة هذا الواقع المتناقض وعنصر موجه هو ثمرة سـيطرة اتجاهات ومصالح اجتماعية، وعنصر خارجي مؤثر. علـى أني أريد أن أقول ببساطة أشد: أن هذا التناقض الفكري هـو تعبير عن تناقض اجتماعي قومي أساسا.

لماذا توقفت طويلاً عند هذه النقطة التي تبدو مجرد سطر أو سطرين في مدخل مبحث الدكتور عبد الملك، ذلك أنها في الحقيقة قد تكشف لنا عن ملامح في منهجه الفكري، وذلك أن دكتور عبد الملك عندما يناقش قضية الفكر يناقشها مناقشـة فكرية خالصة، إنه كما رأينا يرد التناقض في فكر المثقـف العربي – لا إلى واقعه أو موقفه الاجتماعي، وإنما إلى تأثير

فكر آخر عليه هو الفكر الغربي ولعل هذا كذلك هو مصدر ما تثيره تصنيفاته التي يضعها للتيارات الفكرية المصرية المتناقضة من مشكلات تحتاج إلى تحديد وحسم، فإذا كان التيار الليبرالي العصري هو ثمرة تحرك في إطار الفكر الغربي، فهل يصح هذا كذلك على اتجاه الأصولية الإسلامية، أم أن لكليهما جذورها الواقعية وإن لم ينف ذلك عنها التأثير بالغرب سلبا أو إيجابا؟ وهل الأيديولوجيات القومية العربية عامة والناصرية بوجه خاص هي كما يقول الدكتور عبد الملك شعبة راديكالية في اتجاه الأصولية الإسلامية، أم أنها جناح من أجنحة الاتجاه الليبرالي العصري؟ على أية حال لن تحسم هذه المشكلات بردها إلى تأثير الفكر الغربي، وإنما بدراسة واقعها الاجتماعي القومي التاريخي دراسة عينية. إن التأثير الفكري ليس هو التفسير العلمي لظواهر الفكر؛ إذ لا يتحقق تأثير فكري ما لم يكن وراء ذلك التأثير استعداد وتأهب وتهيؤ اجتماعي لقبوله هو وحده الذي يفسر هذا التأثير.

على أن القضية الجوهرية التي يثيرها الدكتور عبد الملك هي تقييمه للفكر الغربي الذي ينسب إليه محنة التناقض فـي الفكر العربي، وهو تقييم يجعل منه الخطر كل الخطر علـى الفكر العربي، وذلك أن هذا الفكر الغربـي – كمـا يـذهب الدكتور عبد الملك – يمثل الرصيد الفكري لمرحلة الهيمنـة الغربية. بل هو – كما يذهب كذلك – ليس فكرا علميا، بـل هو مجرد فكر سابق على المرحلـة العلميـة، هـو مجـرد افتراضات علمية لا غير. بهذا التعميم المطلق يتهم الـدكتور عبد الملك الفكر الغربي كله، وخاصة ذلك الذي نشـأ منـذ القرن الخامس عشر حتى العشرين في فكرنا العربي.

ولا شك أن الواجب الأساسي لكل ثورة، لكل نهضة، هو تحرير ذواتنا القومية والاجتماعية ولا شك كـذلك أن ذاتنـا القومية لن تتحقق بتقليد أعمى غربي أو شرقي على السواء، لن تتحقق بتطبيق أعمى لتصورات ومفاهيم ومناهج غربيـة أو شرقية على السواء – فالثورات لا تستورد ولا تصـدر. على أن تأكيد الذات وتحريرها وتنميتها، لن تتأتي كـذلك إلا بموقفها الموضوعي من الحقيقة حولها. وموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربي موقف غير موضـوعي بـل غيـر

علمي، بل أخشى أن يكون صورة أخرى أكثر لمعانًا وعمقًا من تلك الدعوة إلى رفض الفكر الغربي – والفكر التقدمي منه خاصة – باعتباره فكرا مستوردا أو غزوا فكريا باسم الأصالة والخصوصية، بل أخشى أن تتضمن هذه النظرة وهذا الموقف دعوة إلى تعميق هذا التناقض الذي يدينه الدكتور عبد الملك بين الأصالة والعصرية.

إن هذه النظرة – كتلك النظرة السابقة إلى التناقض في فكر المثقف العربي – تواجه الفكر الغربي – أو ما يسمى بالفكر الغربي – مواجهة فكرية مجردة لا تبصر ما وراءه من مواقع ومواقف اجتماعية، ذلك أنه في الحقيقة، ليس هناك ما يسمى بالفكر كالغربي على إطلاقه، وخاصة في مجال الإنسانيات، الفكر الغربي ليس كتلة صماء. وإنما هو مدارس واتجاهات وتصورات ومناهج تعبر عن مواقف ومواقع اجتماعية مختلفة، بل متصارعة. ولهذا فتعميم الحكم عليه نظرة تنقصها الخصوصية في الفكر الأوروبي، فهناك فكر يعبر عن قوى اجتماعية رجعية استغلالية وفكر يعبر عن قوى اجتماعية ثورية، وفكر يعبر عن قوى إصلاحية، إلى غير ذلك، وهو ليس مجرد فكر أوروبي أو أمريكي، غربي،

بل هو كذلك فكر بلغ مسـتوى العلميـة الموضـوعية؛ أي مستوى الشمول والكلية في كثير من دراساته وتطبيقاته، مما يرتفع به فوق مستوى التحديد أو الخصوصية الأوروبية، لا في مجال العلوم الطبيعية فحسب بل في مجـال الدراسـات الإنسانية كذلك والقول بالعلمية، لا يعني انغلاقًا نهائيـا عـن الإضافة والتجديد والتطور سواء في النظريـة أو المـنهج، ولا يعني كذلك ترديدا أعمى أو تطبيقًا بليدا لمقولاتها، وإنما يعني الاستخدام الخلاق لمواصلة الكشف.

فارق بين فكر نناهضه ونحاربه هو الفكر الاسـتعماري الرجعي، وفكر آخر علمي تقدمي نستوعبه ونحسن تطبيقـه تطبيقًا خلاقًا على واقعنا. إن الخلط بين الفكرين خطيئة لا في حق العلم وحده بل في حق الثورة القومية والتقدم الإنسـاني عامة، وعندما يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربي – على إطلاقه – من القرن الخامس عشر حتى العشرين وينبه إلـى خطورة هيمنته على فكرنا العربي فهو بهذا يصـب اتهامـه على النظرية الماركسية، ويدينها بعدم العلمية وبالهيمنة التي تعوق التطور وتحد الانطلاق، وجوهر هذه النظرية – كمـا يعرف الدكتور عبد الملك – منهج عام لكشـف الخصـائص

العينية في كل مجال عيني، فهي على حد تعبير لينين "تمدن بالمبادئ الموجهة العامة التي هي في الواقع الخاص تطبـق في انجلترا تطبيقًا مختلفًا عن تطبيقها في فرنسا، كما تطبـق في فرنسا تطبيقًا مختلفًا عن تطبيقها في ألمانيا، وفي ألمانيـا تطبيقًا مختلفًا عن روسيا[1]، إنها علمية ذات شمول وكليـة، ولكنها تستلزم التطبيق النوعي الخـاص فـي كـل مجـال اجتماعي قومي. ولهذا فهي بتعبير آخر – تتعارض مع فكرة الهيمنة من الخارج، بل تعارضها وتتناقض معهـا تناقضـا جذريا، وإذا كان ثمة أخطاء فهي أخطاء في التطبيق لا فـي النظرية. والغريب أن الدكتور عبد الملك في بعض دراساته السابقة – وخاصة تلك المتعلقة بأزمة الاستشراق على سبيل المثال – يتبين بوضوح هذا الفارق فيما يسميه بالفكر الغربي بين الفكر الأوروبي والفكر الاشتراكي العلمي. وما لنا نذهب بعيدا فمفهوم الخصوصية الذي يقول به الدكتور عبد المـك هو ثمرة من ثمرات الفكر الغربي نفسه، إنه بعض فصـول كتاب هذا الفكر الغربي، لا الفكر الثوري الجديد فحسب، بل الفكر الكلاسيكي كذلك، فمنذ القرن التاسع عشر نتبين أبحاثًا

[1] لينين: الأعمال المختارة الجزء الرابع. صفحة211 ـ 212.

في مجال الدراسات. التاريخية والاجتماعية حول خصوصية المجتمعات الشرقية بوجه خاص، وقبل أن يقـول مـاركس بمفهوم "الخصوصية التاريخية" قال بهـا ريتشـارد جـونز وجون، ستيوارت مل، ثم عمقها ماركس وإنجلـز واتخـذت عند لينين خطًا عمليا فضلاً عن دلالتها النظرية – ومراجـع بحث الدكتور عبد الملك حافلة بدراسات أوروبيـة غريبـة تعتمد الخصوصية أساسا لها. أشير بوجه خاص إلى كتـاب C. Wright Mills كما أشير إلى كتاب آخـر لـم يـذكره الدكتور أنور عبد الملك هو "الاستبداد الآسيوي" لو يتفوجـل Wittfogel الذي درس بالتفصيل – علـى أسـاس فكـرة الخصوصية – المجتمعات النهرية وفي مقـدمتها المجتمـع المصري القديم.

خلاصة الأمر أن القول بالخصوصية التي يتخذها الدكتور عبد الملك أساسا لدراساته الاجتماعية، هي ثمرة من ثمرات ما يسميه بالفكر الغربي. هذا الفكر الذي يتهمه على إطلاقـه بعدم العلمية وبالهيمنة الخطرة.

ونتساءل: ماذا وراء هذا الموقف الفكري؟ إن وراءه أيضا نظرة غير جدلية إلى الفكر الأوروبي – كما ذكرنا من قبل – نظرة لا تكشف ما وراء هذا الفكر من تكوينات وصـراعات اجتماعية تعبر عن نفسها في دلالات فكرية مختلفة. إنه ينظر إلى الفكر الأوروبي مـن أعلـى، مـن فـوق، لا بتعمـق ميكانزمات أو آليـات الصـراع فيـه ومكوناتـه الماديـة والتاريخية. نفس المنهج الذي تبناه فـي معالجتـه لطبيعـة التناقض في فكر المثقف العربي.

ولعل هذا أن ينقلنا إلى جوهر بحثـه.. الخصوصـية. لا خلاف حول ضرورة الخصوصية منهجا للتغير الاجتمـاعي الجذري، فلكل مجتمع خصوصيته والقضية هي – كما يقول الدكتور عبد الملك – ليس في القول بالخصوصية، وإنما في نوعية هذه الخصوصية وفي منهج معرفتها.

إنه يقول في كتابه "مصر مجتمع عسكري" بأنه يستند إلى مفهوم ماركس في "الخصوصية التاريخية" لتحديد خصوصية المجتمع المصري. ولكن الحقيقة أن مفهوم الـدكتور عبـد الملك في الخصوصية يختلف عن المفهوم الماركسي المحدد.

فماذا يعني الدكتور عبد الملك أولاً بالخصوصية؟ وما هو تصوره لها؟..

يشير الدكتور عبد الملك في بحثه إلى مستويات ثلاثة يتشكل منها هذا التصور، مستوى أول يعني بالتركيب الداخلي لتصور الخصوصية بهدف تحديد النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومي معين. وفي هذا التركيب الداخلي يشير إلى عوامل محورية أربعة: هي عامل إنتاج الحياة المادية، وعامل إعادة إنتاج الحياة بالمعنى البيولوجي، وعامل النظام الاجتماعي؛ أي الدولة، وعامل البعد الزمني بمعناه الأيديولوجي؛ أي الفلسفة والأديان إلى غير ذلك. أما المستوى الثاني فهو تحريك هذا المربع عبر التطور التاريخي في إطار جغرافي ويتضمن عنصرين، عنصرا زمانيا وهو عمق المجال التاريخي، وعنصرا مكانيا – جغرافيا، أما المستوى الثالث فهو كما يقول مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير، من تفاعل هذه المستويات والعوامل تتحقق لكل مجتمع خصوصيته التاريخية القومية المحددة.

وقبل أن نعرض لهذا التصور، نعـرض أولاً للتصـور الماركسي، يقصد ماركس بالخصوصية التاريخيـة، دراسـة المجتمع في مرحلة تاريخية محددة لتبـين طبيعـة تركيبـه الاجتماعي والاقتصادي والموضوعي عامة فـي تفاعلاتهـا الجدلية مع العصر المحدد. إنها إذن دراسة محددة لمرحلـة تاريخية محددة عن مراحل التكـوين الاجتمـاعي للمجتمـع المحدد في إطار ملابساته الداخلية وتفاعلاته الخارجية مـع عصر. وعلى هذا فقد نتبين مـن تطبيـق هـذا المـنهج أن خصوصية مصر التاريخية في القرن التاسع عشـر تختلـف عن خصوصيتها التاريخية في النصف الثـاني مـن القـرن العشرين، تختلف عن خصوصيتها التاريخية في عهد أحمس في التاريخ المصري القديم (إنها دراسـة تاريخيـة محـددة لملابسات وظروف عينية محددة. إنها – إن صح التعبيـر – نظرة خصوصية للخصوصية. والتاريخية في تصور ماركس هنا لا تعني الاستمرارية الزمنية، بقدر ما تعنـي الوظيفـة الاجتماعية أو الطبيعة الاجتماعية المحددة في مرحلة زمنيـة محددة. وعلى هذا فالخصوصية التاريخيـة عنـده لا تعنـي الاستمرارية الزمنية على إطلاقها وعند رايـت ميلـز .C

Wright Mills نجد نفس هذا التصور للخصوصية. بـل لعل ميلز يحذر من النظر إلى الماضي البعيد نظـرة شـاملة كلية ذلك أن كل مرحلة مـن التـاريخ لهـا خصوصـيتها التاريخية، لها ظروفها وأوضاعها الاجتماعية. ومـا أخطـر التعميم والتجريد، كما يحذر ميلز، وما أخطر التمـاثلات أو المشابهات السطحية. ذلك أن حركة التـاريخ تتميـز دائمـا بالتنوع والحركة والتغيير المتصل. حقًا، إن الاجتهاد لتحديد استمرارية سمات خاصة عبر عمق تاريخي بعيد، أمر مقبول علميا، بل قد يكون مطلوبا علميا ونضاليا، ولكن ينبغـي أن يكون ثمرة دراسة متأنية تفصيلية لكل مرحلـة تاريخيـة لا ثمرة تعميم سريع لبعض مظاهره الخارجية، كما ينبغـي ألا تعني تثبيت هذه المظاهر أو الظواهر باعتبارها خصوصـية تاريخية سرمدية. هل التصور الذي يقدمه الدكتور عبد الملك يتيح لنا ذلك؟ أخشى أن يكون تصورا يغلب عليـه التعمـيم والتجريد الذي لا يتيح لنا الكشـف عـن الوقـائع العينيـة الخصوصية المجتمع في مراحله المختلفة، أو الكشـف عـن القانون الموضوعي المحرك لتطوره، فبين مختلف العناصر والعوامــل والمفــاهيم العامــة التــي يقــول بهــا

د. عبد الملك لتحديد الخصوصية نتبين التفاعل العام ولكن لا نتبين التفاعل المحدد، أو بتعبير أدق، القانون المحدد للحركة التاريخية، مما قد يفضي بنا إلى وضعية أو وصفية لن تنقذنا منها كلمات التفاعل والاستمرارية، بل لعل القول بالاستمرارية التاريخية على هذا النحو الشامل الذي يقول به الدكتور عبد الملك أن يكون معنى من معاني التعميم والإطلاقية التي تغفل أو تتجاهل خصوصيات أخرى عبر سلسلة من الانقطاعات والانعطافات والتغيرات التاريخية المتنوعة في هذه الاستمرارية. وبهذا قد يؤدي القول بالاستمرارية التاريخية – على هذا النحو المجرد العام – إلى نفي الخصوصية أو إخفائها اكتفاء بنظرة مجردة عامة، وتعجلاً إلى تثبيتها وأقنمتها.

تحدث ماركس عن الاستبداد الشرقي وعن الأسلوب الخاص للإنتاج الآسيوي في المجتمعات النهرية خاصة، وكذلك فعل إنجلز ولينين ولكن لم يكن هذا الحديث يعني صفة مستمرة تاريخيا، وإنما صفة تعبر عن ملابسات اجتماعية واقتصادية معنية وكذلك فعل Wittfogel في كتابه المشهور "الاستبداد الآسيوي" دارسا مختلف البلاد النهرية أو

المائية، محددا خصائصها العامـة المشـتركة وخصائصـها النوعية، وإن كان هدفه الأساسي وراء هـذه الدراسـة هـو إثبات أن السلطة الاشتراكية السوفيتية ما هـي إلا امتـدادا واستمرارا لهذا الاستبداد الآسيوي القديم. فالكتـاب محاولـة لإدانة التجربة السوفيتية، وبصرف النظر عن هذه المحاولـة فلم تكن دراسته لهذه الظاهرة دعوة إلى تثبيتها، وإنما دعـوة إلى محاربتها والقضاء عليها.

المهـم، أن دراسـة الخصوصـية التاريخيـة بـالمعنى الماركسي، تختلف عن دراسة الخصوصية في إطـار هـذا المفهوم الذي يقدمه الدكتور عبد الملك للاستمرارية التاريخية التي تضفي على الخصوصية مفهوما مجردا. وفضلاً عـن هذا - كما أشرنا – فـإن القـول بالخصوصـية التاريخيـة لا يعني الانتهاء إلى تثبيتها وتجميدها، وإنما يعني تخطيهـا تاريخيا؛ أي السيطرة عليها بـالوعي وتغييرهـا بالنضـال لمصلحة التقدم، فنحن نعرف التاريخ الماضـي أو الحاضـر لنتخطاه، ونتجاوزه ولا أقول لنرفضه كما يقول "رأيت ميلز".

ولكن ما أحرانا أن ننتقل من هذه المناقشة النظرية إلى مناقشة مفهوم الدكتور عبد الملك من دراسته للمجتمع المصري عبر التاريخ. في ضوء هذا المفهوم ينتهي إلى أن السلطة المركزية في مصر هي مفتاح الوجود القومي والصناعة والفكر، هذه هي خصوصيتها التاريخية الناجمة عن هذا النهر الممتد الطويل، نهر النيل وما يستلزمه من تنظيم لعمليات الري والزراعة، والناجمة كذلك عن وضعها الجغرافي الخاص؛ مما يفرض هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الماء والأرض والقوة العسكرية والفكر جميعا.

ولقد سبق أن أشرنا أن هذا الموضوع كان محل دراسة تفصيلية في كتاب "الاستبداد الآسيوي" والنتيجة التي ينتهي إليها الدكتور عبد الملك هي النتيجة التي ينتهي إليها ويتفوجل في كتابه لا بالنسبة لمصر وحدها، وإنما بالنسبة للبلاد النهرية عامة، وإن كانت الظاهرة – أعني السلطة المركزية – تتنوع تفصيلاً بتنوع البلاد. على أن هذا التنوع لا يعطي لها خصوصية مطلقة بل خصوصية نسبية هي في الحقيقة من سمات المجتمعات النهرية عامة. بل إننا قد نجد هذه السلطة المركزية في عدد آخر من البلاد غير النهرية التي

تعتمد على الأمطار مثلاً. احتياجات الأرض للمياه تفـرض بالضرورة كذلك وسائل لتخزين مياه الأمطار للشرب وحفـر القنوات للسيول إلى غير ذلك، وما أكثر السلطات المركزيـة التي تنـدمج فيهـا المؤسسـات العسـكرية والاقتصـادية والأيديولوجية في مختلف التجارب الاجتماعيـة. بـل لعـل جوهر كل سلطة هي سلطة (أيديولوجية)، بل هـي تجسـيد للأيديولوجية – على حد تعبير إنجاز وهي تعبير عن سيطرة عسـكرية واقتصـادية واجتماعيـة وإن تنوعـت سـماتها وخصائصها، بغير شك بتنوع التكوينات الخاصة والظروف الخاصة لكل مجتمع. حقًا هناك ظاهرة خاصة تتميـز بهـا البلاد الآسيوية في ماضيها الطويل – وخاصة النهرية منها – مما يجعل لها قسمات مشتركة خاصة، ولكن هذه الظـواهر الخاصة، وفي مقدمتها هذه السلطة المركزية التـي تسـيطر على الجيش والأرض والمياه والاقتصاد والأيديولوجيا، هـي تعبير عن مرحلة تاريخية متخلفة بل قد تكـون سـمة مـن سمات المجتمعات المتخلفة عامـة، وإن تنوعـت طبيعتهـا، وليست سمة من السـمات القوميـة التـي ينبغـي تثبيتهـا واستمرارها، بل حتى هذه السمة في مظهرها الاسـتمراري؛

أي في استمراريتها التاريخية، قد لا تكـون السـمة الأكثـر تعبيرا عن خصوصية المجتمع رغـم هـذه الاسـتمرارية.. فالاستمرارية التاريخية لا ينبغي أن نتبينهـا فحسـب تبينًـا وصفيا مجردا في استمرارية سمة أو صفة عبر امتداد طولي في الزمان المجرد، بل لعلها تخفي وراءها تكوينات اجتماعية واقتصادية متنوعة متصارعة، فالسلطة المركزية في مصـر كان وراءها عبر التاريخ صراعات اجتماعية مختلفة، وكانت ملكيتها للأرض تتوزع في كثير من الأحيان بين فئات رجال الجيش ورجال الدين فضلاً عن فئات أخرى تنتقل إليهم هـذه الملكية، وكانت هذه الملكية المركزية للأرض في كثير مـن الأحيان مجرد ملكية صورية تخفي وراءها ملكية انتفاعيـة حقيقية، وكان هناك دائما عبر التاريخ صراع بين المـالكين أو المنتفعين صراع في إطار السلطة المركزيـة، وصـراع بينهم وبين جماهير الشعب المنتج كانت هناك دائما صراعات وانقطاعات وانعطافات وتحولات هـي وراء سـقوط دولـة مركزية وقيام أخرى وضعفها أو قوتها، كانت هناك إذن هذه السلطة المركزية التـي تسـيطر علـى الجـيش والأرض والاقتصاد والأيديولوجيا، ولكن هذا القول وحده لا يصـور

الحقيقة التاريخية والاجتماعية إلا تصـورا وصـفيا مغلقـًا. والدكتور عبد الملك شأنه في ذلك شأن ويفتوجل Wittfogel يكاد يعرض للسلطة المركزية في المجتمعات الآسيوية وفـي مصر خاصة باعتبارها مجـرد وظيفـة إداريـة تنظيميـة؛ أي مجرد دولة خدمات دون أن يحفل بـدلالتها الاجتماعيـة والطبقية، ولهذا لم يتبين مختلف التعرجـات والانعطافـات والتغيرات في التـاريخ المصـري، ولـم يتبـين دلالتهـا الموضوعية. حقًا، كانت هناك دولة مركزية تسيطر على كل شيء، ولكن هل هذا هـو الـذي يعبـر – بعمـق – عـن الاستمرارية التاريخية والخصوصية المصرية بالتالي نعـم.. ببعض التجاوز لو نظرنا للأمر من زاوية السلطة وحـدها، والأيديولوجية السائدة وحدها نظرة وصفية مجردة. ولكننا لو عمقنا النظر في البناء التحتـي للمجتمـع لوجـدنا ظـواهر وخصائص أخرى لعلها، كانت المحرك الأساسي للتـاريخ، لاستمراريته المتجددة، المتغيرة والآن.. هل هذه الخصوصية التي حددها ويتفوجل والدكتور عبد الملك لمصر في تاريخها الطويل والتي تتمثل في السلطة المركزية المسـيطرة علـى الأرض والجيش والاقتصاد والأيـديولوجيا هـي آصـالتنا

المصرية التي نتمسك بها، ونسعى لتثبيتهـا ونقـيم تجـددنا الحضاري ونهضتنا الحضارية على أساسها؟ ماذا يعني هذا؟ ألا يعني أننا نختصر تاريخ مصر كله في أحمـس ومحمـد علي وعبد الناصر (رغم الاختلاف الجذري – الاجتمـاعي والتاريخي بينهم) مغفلين ثورة ١٩، وتحركات الجماهير في ٣٦، و ٤٦ و ٥١ وعشرات التحركات الشعبية الأخرى قبل ذلك وبعد ذلك، هذه التحركات التي كانت تمردا على السلطة المركزية، ونتساءل: ما هو أكثر أصالة في شعبنا؟ تحركات جماهير الفلاحين منذ أول ثورة شعبية ضد ملاك الأراضـي في مصر القديمة حتى تحركاتهم في كفـور نجـم وبهـوت وكمشيش أم هذه السلطة المركزية المستمرة تاريخيا؟ وعلى سبيل التصوير الكاريكاتيري الذي يبالغ في تجسيد الأمـور لتوضيحها، نتساءل كذلك: هل الفلاح المتوافق مـع السـلطة المركزية المتملق لها، أكثر أصالة من الفلاح الثائر المتمـرد على هذه السلطة؟!

إذا صح هذا فإنها دعوة إلى أن تتمثل أصالتنا فـي أشـد الحكومات مركزية واحتكارا للسلطات السياسية والاقتصادية والعسكرية والأيديولوجية، بل أشد الحكومات تعسفًا ورجعية، بل لعل الدولة المركزية الدينية – في هذه الحالة – أن تكون أكثر السلطات تعبيرا عن أصالتنا وخصوصيتنا!

حقا، إن الدكتور عبد الملك لا يقول بهذا، ولكـن مفهـوم الخصوصية عنده، هذا المفهوم التجريدي – يمكن أن يكـون – في تطبيقه – سلاحا لأشد الحكومات تمركـزا ورجعيـة واستبدادا، بل قد يكون – من ناحية – أخرى أساسا لحلـول مغلوطة لكثير من مشاكلنا. (المشكلة الزراعية مثلاً، لماذا لا يكون حل هذه المشكلة بمصادرة الأراضي جميعـا، بتـأميم الأراضي جميعا، وتمليكها ملكية عامة، عن طريـق الدولـة المركزية تأسيسا على خصوصية مصر في ملكيـة الدولـة للأرض عبر تاريخها الطويل، والحقيقة أن الـدكتور عبـد الملك قد قال بما يشبه هذا في بعض دراساته ناقـدا موقـف الشيوعيين المصريين المؤيد لمشروع الإصلاح الزراعي في سبتمبر عام ١٩٥٢. وقد لا نستطيع فـي هـذا المجـال أن نعرض لهذا الأمر بالتفصيل).

ولنتأمل كذلك تطبيق الدكتور عبد الملك لمفهومه عن الخصوصية في نموذج ثان، أشار إليه في بحثه هو المجتمع الياباني، وأعترف أنني غير مؤهل لمناقشة هذا الموضوع تفصيلاً. ولهذا سأكتفي ببعض ملاحظات عامة.

إنه يحدد خصوصية المجتمع الياباني باستمرارية – نظامه المركزي الإقطاعي العسكر، ويرجع إليه كل ما يتحقق لليابان من تقدم صناعي أو عسكري أو قومي عام. ماذا يعني هذا؟ إلا يعني هذا تحبيذًا وتثبيتًا لسيادة النظام الرأسمالي الاحتكاري في اليابان بسلطته المركزية المهيمنة، بل تبريرا، ولا أقول يعني هذا إنكارا لكل قوى النضال الشعبي في اليابان من أجل نظام تقدمي ديمقراطي، ألا يعني إلغاء كل جدل اجتماعي حقيقي؛ وأي مفهوم طبقي للسلطة في علاقتها بالمجتمع!؟ لست أحكم حكما تقييميا فحسب إنما أحكم حكما علميا كذلك. لعل هذه الخصوصية هي تعبير عن النجاحات القومية في اليابان (بصرف النظر عن دلالتها الاجتماعية والسياسية)، وهي خصوصية لا نتبين ما وراءها من تكوينات اجتماعية متصارعة، التي تشكل في الحقيقة حركة التاريخ الاجتماعي في اليابان، وهي بصرف النظر عن نجاحاتها القومية – بالمعنى الضيق الشوفيني – هي خصوصية ذات دلالة اجتماعية وحضارية متخلفة، وما أظنني في حاجة إلى مزيد إيضاح.

نعود بعد ذلك إلى مفهوم الخصوصية عند الـدكتور عبـد الملك في تطبيقه المصري لنتبين مفهـوم الدولـة الحضـارية الجديدة التي يقترحها تأسيسا على هذا المفهوم. إن هذه الدولـة الجديدة التي ستجمع بين الأصالة (أو الخصوصية) والعصرية، ليست دولة طبقة تحل محل طبقة أخرى كما يقول في بحثـه. ولكنها دولة مجموعة من الطبقات لا تحل محل مجموعة أخرى من الطبقات، بل تكون هي نفسها عناصرها. إنها لا تختلف عن السلطة القديمة من حيث البناء الطبقي، وإنما تختلف فحسب من حيث كيفية إحداثها للتغيير الجديد! وتحقيق "العـروة الـوثقى" للمجتمع وتحقيق أهدافه في هـذه المرحلـة. ولا أدري كيـف تختلف الجبهة الجديدة في كيفية التغيير الـذي تحدثـه دون أن تختلف كيفيا في تركيبها الطبقي!! وهنا نتبين من جديد افتقـاد المدلول الطبقي في مفهومه للدولة والسلطات الذي تبيناه أكثـر من مرة من قبل. حتى الجبهة عنده هي مجرد تـآلف طبقـات بغير تحيد أو تمييز، مجرد استمرار لسلطة طبقات بغير تحديد أو تمييز كذلك، وبغير إبراز لقيادة محددة لهذه الجبهة. كأنمـا هي حكومة ائتلاف، وليست دولة تشكل وتمثل اتجاها اجتماعيا وقوميا محددا. إن كل جبهة – مهما تعددت وتنوعت عناصرها من الناحية الاجتماعية – تتضمن خطًا أو قيادة مسـيطرة، أو على الأقل صراعا داخلها من أجل حسم هذه السيطرة.

على أن هذه هي قضية القضايا في فكر الـدكتور عبـد الملك في هذا البحث علـى الأقـل. إن النهضـة عنـده – أو الثورة بتعبير آخر – وفي ضوء مفهومه عن الخصوصية المصرية، هي مواصلة للاستمرارية التاريخيـة، بسـلطتها المركزية، بجيشها الموحد، وأيديولوجيتها التوحيدية بصرف النظر عن دلالتها الطبقية. عن "العروة الوثقى" هذا التعبيـر الذي يستلهمه من الشيخ محمـد عبـده الممثـل للأصـولية الإسلامية عند الدكتور عبد الملك – هي دلالة هذا التوحيـد المركزي في السلطة والمجتمع دون تحديد طبقي أو اجتماعي معين.

وأن النهضة عند الدكتور عبد الملـك مفهـوم تجريـدي غامض، لا تطل عنده على دلالة اجتماعية – ولهذا كان من الطبيعي – من وجهة نظره – أن يقول في بداية بحثـه "إن إشكالية حركة التحرر في العالم العربـي ليسـت إشـكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية إلى مرحلـة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية... وإنما هـي علـى وجه التدقيق ثورة من أجل الانتقال من التدهور الحضـاري إلى النهضة الحضارية" ولكن ما مضمون هذا الانتقال، مـا

هي آلياته الاجتماعية، ما هي دلالته القومية؟ إنها في تقديري لا يمكن أن تكـون غيـر الاسـتقلال والتحـرر والثـورة الاجتماعية والوحدة القومية، لا يمكن أن تكـون إلا تفجيـر التناقض بين علاقات الإنتاج السائدة وقوى الإنتاج لمصـلحة قوى الشعب العربي العامل، لا يمكن أن تكـون إلا تفجيـر النضال ضد الاحتلال الصـهيوني والتبعيـة الاسـتعمارية والأوضاع الرجعية الاسـتغلالية. ولا يمكـن إلا أن تكـون تحقيق الثورة الاجتماعية القومية الشاملة بمعناهـا السياسـي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقومي، لا يمكـن إلا أن تكون سلطة القوى الشعبية العاملـة المنتجـة، ومشـاركتها الديمقراطية في تخطيط حياتها وتطويرها. بغير هذا تصـبح كلماتنا عن النهضة الحضارية كلمات مجردة عامـة بغيـر دلالة محددة بل لعلها بهذا تفقـد خصوصـيتها، "إن تحـول السلطة من طبقة إلى طبقة أخرى – كما يقول لينين – هـي العلاقة الأولى والمبدئية للثورة، سواء من الناحيـة العلميـة أو من الناحية العملية السياسية".

حقا، إن الطابع الطبقي المحدد للسلطة لا يتعـارض مـع التحالف المبدئي مع طبقات أخرى في شكل جبهات. على أن جوهر التغيير التاريخي إنما يتحقق بالصراع الطبقي، بحركة الجماهير النشيطة، صانعة التاريخ، والقادرة بوعيها وتنظيمها الثوري أن تحدث التغيير الجذري في الهيكل الاجتماعي العام وفي طبيعة السلطة لمصلحة التقدم، لمصلحة النهضة. يتحقق هذا في كل مجمع بحسب خصوصـيته بحسـب أوضـاعه الاجتماعية بحسب نضج العوامل الموضوعية والذاتية داخله، بحسب توازن القوى فيه، وفي إطار تفاعلاته الإيجابية مـع عصره التاريخي المحدد.

إن التحديد التجريدي الذي يرتئيه الـدكتور عبـد الملـك للجبهة، لن يفضي إلى تغيير أو نهضـة، بـل إن مفهومـه للخصوصية – المصرية بشكل محدد – لا يصلح كذلك سندا لثورة أو نهضة، بل لعل الثورة والنهضة أن تكـون عليـه لا به. إن الخصوصية التي يقول بها الدكتور عبد الملـك – هي بغير شك – سمة من سمات مراحل متخلفة لا في تاريخ مصر فحسب، بل في تاريخ كثير من المجتمعات الآسـيوية كما أشرنا من قبل، وأصالتنا أو خصوصـيتنا ليسـت فـي

استبقائها واستمرارها، وإنما في تخطيها تخطيا جدليا. إنها قد توضع في الاعتبار لا كصبغة ثابتة سرمدية، وإنما كبعد من أبعاد الواقع التاريخي الذي نسعى للسيطرة عليـه وتغييـره وتطويره. إن أصالتنا ليست في هذا الاستمرار الجامد. لهـذا الشكل المحدد للسلطة المركزية – وإنما في إقامة سلطة ذات طابع جديد يتميز بالشعبية والديمقراطية والتقدمية، فيها تنفجر أصالتنا؛ أي قدرتنا على التعبير الخلاق والفعل الخلاق عـن ذواتنا الاجتماعية والقومية، هذه هي خلاصـة كـل كفاحنـا المصري والعربي عامة، وإنصافًا للدكتور عبد الملك أقـول هكذا كان رأيه الذي كنا نطالعه خاصة فـي كتابـه "مصـر مجتمع عسكري" وفي أبحاث أخرى له.

وفي تقديري أن الدكتور عبد الملك قد استشعر في نهايـة بحثه أن ما حدده خصوصية لمصر لا يصلح أن يكون حـلاً لما يواجهه المجتمع المصري – خاصة – من مشكلات وما يسعى لتحقيقه من أهداف. ولهذا نراه – برغم هـذا الطـابع التجريدي للجبهة التي يقول بها – ينتقـل فجـأة – وبغيـر مقدمات منطقية – من مفهوم الدولة المركزية التي تتركز في يدها سلطة الجيش والاقتصاد والأيديولوجيا إلى مـا يسـميه

"وحدة الجيش والشعب". إن الشعب لم يكـن لـه أي نـبض حقيقي في هذه الخصوصية المصرية التـي عرضـها لنـا. إن الشعب يظهر فجأة في نهاية بحثه في وحدة مع الجـيش. ولهذا لا نلبث أن ننتقل من أمثلة الخصوصية ونماذجها التي ذكرها من قبل، والتي تتمثل في أحمس ومحمد علي وعبـد الناصر إلى أمثلة ونماذج أخرى تتمثل في يوم ٩، ١٠ يونيه؛ حيث كانت مصر بغير دولة وبغير جيش ويوم وفـاة عبـد الناصر؛ حيث كانت مصر كذلك بغير دولة، ثـم ٦ أكتـوبر وهي معركة عسكرية مجيدة تعبر عن لقاء حميم بـين إرادة جماهيرية، وقرار سلطة وبطولة جيش، ولكننا قد نختلف في طبيعة نتائجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقوميـة عامة.

حقا إن ٩ و ١٠ يونيه وجنازة عبد الناصر، قد تعبـران بالذات عن مدى التفاف الجماهير حول قائد عظيم. ولكـن.. ما دلالة هذا الالتفاف؟ إن دلالته مرتبطة بالدلالة الاجتماعية التي تتمسك بهـا الجمـاهير وتحـرص علـى مواصـلتها وتطويرها. وليس مجرد التفاف حول سلطة مركزية تمسـكًا بها وتوحدا معها بشكل تجريدي غامض. وليس مجرد فعـل

عاطفي تلقائي، وإن لم تخل من العاطفية التلقائية. على أن للعاطفية والتلقائية كذلك قوانينها الموضوعية وخاصة في التحركات الجماهيرية. وما أكثر التحركات الجماهيرية الأخرى التي تحركت ضد السلطة المركزية في تاريخ مصر.

المهم أن الدولة المركزية الموحدة والاقتصاد والأيديولوجيا تختفي في نهاية بحث الدكتور عبد الملك، ليبرز هذا اللقاء بين الجيش والشعب، وتبرز هذه الجبهة (رغم تجريديتها). وبرغم أن الجيش هو جزء من جهاز الدولة المركزية إلا أنه قد يبدو في تعابير الدكتور عبد الملك كأنما هو البديل التاريخي في خصوصيتنا التاريخية للحزب المنظم والمنظم للجماهير الشعبية، وإن كان بغير ملامح اجتماعية محددة كذلك، شأنه في ذلك شأن الجبهة. وقد تجدر الإشارة هنا إلى أن بروز الجيش في الحياة القومية والاجتماعية هي ظاهرة من ظواهر البلاد حديثة النمو في عصرنا، وليست من خصوصيات مصر وحدها، وإن تكن لها خصوصيتها النوعية في كل بلد بغير شك، ولها في تاريخ مصر خصوصية كذلك، وإن اختلفت دلالتها الاجتماعية باختلاف المراحل التاريخية وتنوعها، على أن هذا موضوع آخر. وللدكتور عبد الملك دراسة قيمة فيه.

خلاصة الأمر، أنني لا أقلل من قيمة هذا الجهد الكبير الذي بذله ويبذله الدكتور عبد الملك من أجل تحديد أسس نظرية موضوعية لعلم الاجتماع المعاصر. إنها بغير شك محاولة جادة أكثر عمقًا وشمولاً من تلك المحاولات المسطحة التي بذلت في بعض أدبياتنا المصرية التي تحدد ملامح مصر ببعض المظاهر النفسية والمزاجية، كالفهلوة، والطيبة، والتسامح المتوسط إلى غير ذلك تأسيسا على المناخ أو الموقع الجغرافي، ولست أقلل من حقيقة هذا الطابع المركزي التوحيدي للسلطة عبر تاريخ مصر القديم والوسيط والحديث. ولكنني أقول، عن الاقتصار على هذا الطابع، موقف وصفي غير جدلي، لا يكشف عما وراءها من وقائع ومواقف اجتماعية وطبقية، بل لا يفسر حركة الاستمرار التاريخي بكل تعرجاتها وانقطاعاتها وتغييراتها. وفضلاً عن هذا، فإنها لا تشكل – ولا ينبغي أن تشكل – السمة السرمدية للخصوصية المصرية التي تحتجزها عن فعل تاريخي خلاق قد يكون نقيضا تاريخيا – أو بتعبير أدق – تخطيا تاريخيا لها.

على أن اجتهاد الدكتور عبد الملك هو دعوة حارة لتحديد خصوصية مجتمعنا العربي عامة والمصري بوجه خـاص، فلا شك كما يقول الدكتور عبد المـلـك أن "تبـيـن الفـروق النوعية يمكننا من تبين سبيل التحرك الأكثر فاعلية"

وإذا كنت اختلفت مع الدكتور عبد الملك في تحديد هـذه الفروق النوعية، فإن سؤاله يظـل معلقًـا.. كيـف تتحقـق عصريتنا الأصلية؟

ولقد كنت أحب أن أواصل الحوار في هذا الموضوع مع مفكرين من أبرز مفكرينـا العـرب المعاصـرين تنـاولا الموضوع نفسه بجدية وعمق، هما الـدكتور زكـي نجيـب محمود والأستاذ عبد الله العروي، وإذا لم يكن المجال يسمح لي بحوار تفصيلي، فلا أقل من إشارة سريعة لبعض ملامح من فكرهما، معترفًا منذ البداية أنها ستكون قاصرة بل مخلة.

في كتاب "تجديد الفكر العربي" يسأل الدكتور زكي نجيب محمود السؤال نفسه عن الأصالة والعصرية، ويجتهد للإجابة عليه، إنه في الحقيقة يرفض التراث كله من حيث المضمون، ولكنه يختار بعض أشكاله التي تفيدنا في معاشنا الراهن على حد تعبيره، وهو يقف هذا الموقف الانتقائي النفعي نفسه من

الفكر الحديث. على أنه إلى جانب ذلك يسعى لاكتشاف بعض السمات العامة في تراثنا العربي. فهي تارة العقلانية، وهـي تارة بين العقلانية والوجدانية، وهي تارة ثالثة ثنائية؟ تحتضن كل أطراف المقـولات والتصـورات المتعارضـة الماديـة والروحية، العقلية والوجدانية، الجزئية والكلية، إلـى غيـر ذلك. وهي تارة رابعة تغليب للسلوك العملي التقييمي. إنه في الحقيقة يتخذ من التراث منحي وصفيا تحليليا، لا يتبينه فـي إطار ملابساته الخاصة، وتكويناته الاجتماعية والتاريخيـة، ولهذا يأتي موقفه موقفًا انتقائيا نفعيا عمليا خالصا شأنه فـي ذلك شأن موقفه من الفكر الغربي.

أما الأستاذ/ عبد الله العروي فيقف على الطرف المناقض تماما لموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربي الحـديث، إنه لا يجد سبيلاً لنا إلى الحديث إلا بانتهاج الفكر والسـلوك الذي انتهجته أوربا منذ أربعة قرون. أما موقفه مـن تراثنـا العربي القديم فهو رفض كامل للسلفية، رفض كامل للبحـث عن نموذج إنساننا العربي وراءنا لا أمامنا، وإن كان قد يقف أحيانًا وبشكل جزئي- موقفًا انتقائيا عمليا من هـذا التـراث داعيا إلى التركيز والإبراز لجوانبه الإيجابية. على أن القول

بانتقائية الأستاذ العروي قول ينقصـه الدقـة والإنصـاف. فالأستاذ العروي يتبنى الماركسية، ويدعو إلى تبنيهـا كـأداة وحيدة لتحديثنا. وهذه الوقفة النظرية تجعله من ألد خصـوم أي موقف انتقائي. على أنه لا يدعو إلى الماركسـية كعلـم وكتطبيق، بل هي دعوة إلى الأيديولوجية الماركسية كنقطـة بداية في طريق التحديث. إنها الدعوة الماركسـية العامـة لا العلم الماركسي المطبق علـى الواقـع العينـي.. والـدعوة الماركسية دعوة ينبغي أن تقوم بها كما يقول الأستاذ العروي نخبة مثقفة عربية تمهد السبيل بدعواها للمرحلة العلمية مـن الماركسية بعد إقامة الأساس الموضوعي المادي لها. علـى أن الأستاذ العروي – سواء بسواء كالدكتور زكـي نجيـب محمود – يغلب على تحليله التجريد والتعميم علـى حسـاب النظرة الموضوعية العينية للتكوينات الاجتماعية التي يقـوم عليها الفكر، بل أخشى أن يكون مفهومه للماركسية، وخطته لتحقيق التحديث، مفهوما وخطة ينقصهما الجدل المادي.

أعرف أنها أحكام سريعة ينقصها التوثيق والتدقيق علـى أني أتطلع إلى المناقشة التي قد تكون سبيلاً للتوضيح الأعمق والحوار الأكثر تفصيلاً.

وأعود إلى السؤال الذي أراه معلقًا أمامي بعناصره المختلفة.. ما السبيل لتحديد معالم أصالتنا أو خصوصيتنا؟ ما موقفنا من تراثنا القديم؟ ما موقفنا من العصرية؟ ما هو الطريق إلى التحديث، إلى النهضة؟ عناصر متنوعة، ولكنها تشكل منظومة واحدة متداخلة. ولا أزعم منذ البداية أنني أملك عصا موسى، أو أنني قادر على حل العقدة الفردية بضربة واحدة، وإنما أقول بتواضع جم إنني أجتهد مع المجتهدين في تحديد معالم الطريق...

أولاً : لسنا في حاجة إلى تأكيد خصوصية العرب أو أصالتهم. فكل شعب له خصوصيته وله أصالته التي تتراكم عبر خبراته التاريخية، وملابساته الموضوعية المختلفة والمتنوعة. والقضية ليست قضية امتحان لخصوصية العرب وأصالتهم بقدر – ما هي تحديد لنوعية هذه الخصوصية – على حد تعبير الدكتور عبد الملك تحديدا يدفع إلى مزيد من الوعي بتاريخنا، بحقيقتنا الماضية والحاضرة، ويغذي معركة المواصلة التاريخية بشكل فعال.

ولا شك – كما ذكرت من قبل – أن المظاهر التي حدد

بها الدكتور عبد الملك الخصوصية المصرية هـي بعـض مظاهر موجودة عبر تاريخنا، ولكنها ليست السمة المعبـرة عن جوهر التجربة المصرية. إنها سمة لأبنية علوية تـرتبط بتكوينات اجتماعية واقتصادية وأنشطة ومواقف جماهيريـة قاعدية، ما أشد أهميتها في تحديد حقيقة هذه الخصوصية. إن طريقة تحديد الخصوصية هي طريق الدراسة العينية الدقيقة لمختلف مراحل التـاريخ مرحلـة مرحلـة، لاسـتخلاص خصوصية كل مرحلة، بتكويناتهـا وعملياتهـا الاجتماعيـة المختلفة، وملابساتها التاريخية وكشـف قانونهـا المحـرك الأساسي والوصول من استقراء هـذه المراحـل المتعـددة المختلفة إلى تحديد الخصوصية العامة لو صح التعبير، فـي غير تثبيت أو تجميد أو تجريدية أو إطلاق. يصدق هذا على دراستنا لخصوصيتنا المصرية، أو دراسـاتنا لخصوصـيتنا العربية، ولعل دراستنا لخصوصـيتنا أو أصـالتنا العربيـة، تستلزم الدراسة العينية المحددة للتفاعل والتداخل بين مختلف الأقطار العربية في تنوعها ووحدتها في كـل مرحلـة مـن المراحل، ثم عبر المراحل التاريخية جميعا، على أنـي قـد أزعم أن حاجتنا إلى الدراسة العينية الدقيقـة لواقـع أمتنـا

العربية في أقطارها المختلفة، وفـي مؤسسـاتها السياسـية والاجتماعية المتنوعة، وفي إطار عصرنا الراهن هي نقطـة البداية الحقيقية التي يفرضها إلحاح الحاجة إلى رؤية ثوريـة موضوعية نسلح بها نضالنا العربي الراهن. إن هذا لا يلغي ضرورة التصدي لدراسة خصوصيتنا العربية في مسـارها التاريخي الطويل. على أن الحاجة أكبر إلى هـذه الدراسـة العينية لواقعنا الراهن، وإن كنت أعترف أن الدراسة العينيـة لتاريخنا الطويل في تكويناته المختلفة هي بعـد مـن أبعـاد الإدراك الصحيح لهذا الواقع الراهن. على أن الدراسة لهـذا الواقع الراهن قد تكون سبيلنا كذلك لحسن إدراكنا لماضـينا التاريخي. أقولها بصراحة.. وقد أختلف هنـا مـع الأسـتاذ العروي – إن الدراسة العينية الدقيقة لواقعنا العربي الـراهن في مختلف تكويناته هي سبيلنا الذي لا سبيل غيره لتسـليح نضالنا بالرؤية الصحيحة. الـدعوة الأيديولوجيـة وحـدها أصبحت خطوة متخلفة، بل لا قيمة لهذه الدعوة الأيديولوجية في عصرنا الراهن – ما لم تختبر في تصـورات ونظريـة ونجاحات عملية تتعلق بواقعنا، بنضـالنا، بحاجـات أمتنـا وتطلعاتها الاجتماعية والقومية.

ثانيا : أما فيما يتعلق بالموقف من تراثنا القديم، فلا ينبغـي أن يكون موقف الرفض أو الاستهانة أو الاسـتخفاف، ولا موقف التقـديس والتقليـد الأعمـى، ولا موقـف الانتقائية والتجزيء والنفعية، ولا ينبغـي أن يكـون موقفًا من مضمون دون شكل أو أشكال دون مضمون. التراث كله، بكل ما فيـه، مـن مـدارس مختلفـة، متصارعة من مواقف عقلانيـة، أو لا عقلانيـة هـو تراثي الثقافي، يستوي في هذا الخـوارج والأشـاعرة والمعتزلة والصابئة والشيعة والمتصوفة وما شئت من ملل ونحل ومذاهب واتجاهات أدبية أو فنية أو علميـة أو إدارية. أنـا لا أختـار بـين هـذه الاتجاهـات، لا أنتقي، وإنما أستوعب التراث كله استيعابا نقديا في إطار واقعه التاريخي الاجتماعي الخاص. الاسـتيعاب النقدي ليس انتقاء فحسب أو تقييما لجانب منـه علـى حساب جانب، وإنما هو إدراك ووعـي موضـوعي لحقيقة التراث في ملابساته الموضـوعية التاريخيـة. لعلي أجد المعتزلة أقرب إلى اليوم من أهل السـنة، أو رجال العلم أقرب إلي من رجال المجاهدة الصـوفية.

ولكن المذهب السني والصوفي سواء بسواء كالمعتزلة ومنجزات العلماء العرب، وغير ذلك من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات، هـو تراثـي، الـذي أتدارسه وأعيه وأتفهـم حقيقتـه، نشـأته، تطـوره، صراعاته، امتداداته، تحولاتـه فـي إطـار واقعـه الموضوعي، وفي إطار النظرة التاريخية إلى التـراث كله. العمل العقلي النقدي في التراث والوعي النقـدي العلمي التاريخي بهذا التراث فـي جوانبـه المختلفـة وحركته المتنوعة، هو الموقف الصحيح من التـراث في تقديري. وهو ليس إحيـاء لكتـاب دون كتـاب، أو لمدرسة أو مذهب دون مدرسة أو مذهب، وإنما هو إحياء تاريخي نقدي لتاريخ شامل وإشـاعته ونشـره بمختلف وسائل التعبير والاتصال والثقافة المعاصـرة، واستلهامه كذلك استلهاما نقديا في مختلـف وسـائلها التعبيرية الأدبية والفنية، إن الموقف من التراث لـيس موقفًا عمليا نفعيا يفيدنا في معاشنا الراهن، وإنما هـو تعميق لإحساسنا التاريخي بحقيقتنا وتأصيل لذواتنا، لا بالتقليد الأعمى ولا بالتردد البليد ولا بالتقديس المطلق،

ولا بالانتقاء الجزئـي، وإنمـا بالاسـتيعاب النقـدي التاريخي. قد أضغط وأشدد على مرحلة وعلى اتجـاه يؤكد هذا الموقف النقدي، ولكن دون أن أقف موقـف الانتقاء الجزئي أو الموقف النفعي العملي، التراث كله تراثنا، فلنحسن إدراكه واستيعابه واسـتلهامه وكشـف حقائقه بطريقة نقدية تاريخية خلاقة.

هذا في تقديري هو الموقف الصحيح من التراث، ولعـل الأستاذ العروي في غضون كتابيه "الأيديولوجيـة العربيـة" و"أزمة المثقفين العرب" (الذي ترجمه إلى العربيـة بعنـوان العرب والفكر التاريخي "يتبنى هذا الموقـف رغـم بعـض نبراته الرافضة وبعض عباراته التي قـد تتضـمن موقفًـا انتقائيا.

على أني أحب أن أقول في النهاية أن ما أقصده بالتراث، ليس هو التراث المكتوب فحسب بل التراث بمعنـاه الحـي الشامل المتحقق في مختلف أشكال التعبير الفكري الأدبي أو الفني أو السلوكي عامة، بل أضـيف إليـه كـذلك التـراث الشعبي. إن إحياء هذا التراث واستيعابه استيعابا نقديا تاريخيا واستلهامه استلهاما خلاقًا؛ هو بعد من أبعاد ملامحنا القومية.

ثالثًا : ولعل هذا الموقف من التراث النقدي التاريخي هـو نفسه الموقف المنهجي الصحيح من تجارب عصـرنا وخبراته المختلفة، إنه الاسـتيعاب والـتفهم النقـدي التاريخي لحقائق العصر، بل أكاد أقول إننا لن نحسن الموقف من تراثنا إذا لم نحس الموقف من عصـرنا. إن هذا الموقف النقدي من تراثنا هو نفسه الذي يجعلنا في قلب معركة التحديث، بل لعلنا لن نستطيع فهم هذا الموقف النقدي من تراثنا إلا ونحن في قلـب معركـة التحديث كذلك.

على أن الموقف من العصر ليس سواء بسـواء كـالموقف من التراث، إنه ليس مجرد موقف نقدي تاريخي، وليس مجرد إشاعة ونشر وتعميق لإحساسنا التاريخي بهذا العصـر. إنـه موقف نقدي، ولكنه كذلك موقف نضالي عملي. لن ننتصر في معركة التحديث بالوعي النقدي التاريخي وحده، بالأيديولوجية الماركسية وحدها، وإنما بهذا الوعي النقدي وبهذه الأيديولوجية وممتزجة بقوى النضال من أجل التغيير الثوري لواقع أمتنـا العربية الممزقة، المتخلفة. موقفنا من معركة التحديث لن تقوم بها نخبة مثقفة، ولن تتحقق بدولة مركزية نجمع في يدها كـل السلطات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية بغير دلالة

اجتماعية محددة، وإنما هي نضال جماهيري مؤسـس علـى وعي نظري بحقائق واقعنا، بحقائق عصرنا من أجـل إقامـة سلطة ديمقراطية تقدمية يتحقق بها القضـاء علـى التخلـف الاقتصادي والاجتماعي والتمزق القومي، ويتوفر بها أوسـع وأعمق مشاركة ديمقراطية إيجابية للجماهير العربية في تنظيم حياتها وتطويرها وتجديدها إلى غير حد. هذه هي عصـريتنا الحقيقية، ليست عصرية وعي أيديولوجي فحسب مهما كـان ثوريا، وليست عصرية أجهزة ومؤسسات مهما كانت علميتها، وليست مجرد دعوة إلى رفض السلفية أو تبني العقلانية عامة، بل هي الفعل التاريخي الثوري لجماهير أمتنا العربية المسلحة بالنظرية الثورية. ليست هذه هي عصريتنا فحسب بـل هـي كذلك الطريق لتحقيق خصوصيتنا وأصالتنا كذلك. العصـرية والخصوصية وجهان لعملة واحدة، هـي الفعـل التـاريخي المؤسس على الوعي الثوري. بانتصارنا في معركة العصرية تنتصر خصوصيتنا وأصالتنا، وبالوعي بخصوصيتنا وأصالتنا وبالنضال من أجل تحقق ذواتنا الحـرة، المتفتحـة المتقدمـة تتحقق عصريتنا. إننا لا نقف من الفكر الأوروبي أو ما يسمى بالفكر الغربي موقف التقديس أو موقف الاستخفاف والتعـالي، أو موقف الرفض المطلق أو موقف الانتقائية، وإنما نتسلح منه بثمرات العلم الإنساني مطبقين هذه الثمرات تطبيقًا نقديا خلاقًا على واقعنا الخاص.

والماركسية هي بعض هذه الثمرات الغنيـة فـي مجـال الثورة الاجتماعية. ليست هناك ماركسيات كما يقال في الفكر الغربي اليوم. وإنما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقهـا باختلاف النوعيات القومية والاجتماعية. وهي ليست نظريـة نهائية جاهزة؛ وإنما خطوط عامة توجه وترشد إلى العمـل. وشرط نجاحها هو إدراكها المحـدد النـوعي للخصـائص المحددة النوعية في كل تجربة محددة نوعية. لهذا فهي تغني وتعمق بالخبرات والتجارب المتنوعة.

وإذا كنت أتفق مع الأستاذ العروي في الدعوة إلى تبنـي الماركسية سبيلاً لتحديثنا، بل سبيلاً كذلك لأصالتنا؛ فإنني لا أقف معه عند حدود الدعوة الأيديولوجية ولا عبـر الحـدود التي تميع حقيقة الماركسية. فما أحوجنا فوق هذا وذلك إلـى أن يمتزج وعينا الثوري بنضالنا الجماهيري امتزاجا عميقًا.

إن الأصالة ليست مجرد بحث عن الجذور أو عودة مستسلمة بليدة إليها، أو استعادة جامدة لها، وإنما هي تحرير وتحريك واع للجـذور إطلاقـًا لطاقاتهـا وقـدراتها علـى الخلـق والإضافة. والجذور الحقيقية هي الجمـاهير صـانعة التـاريخ الحقيقي وحاملة خصائصه النوعية، بانطلاقها الواعي ومشاركتها الديمقراطية تتحقق الأصالة والعصرية بضربة تاريخية واحدة.

تقولون.. لقد انتقلت بنا من مجال الأيدلوجيات إلى مجـال العمل السياسي الجذري. نعم. أعترف ولكن هذا في تقديري هو الطريق الصحيح، بل أزعم أنـه الطريـق الوحيـد. إن طريق الثورة الاجتماعية طريق التحرر والاشتراكية والوحدة القومية الديمقراطية والثورة الثقافية؛ هو طريـق الأصـالة وطريق الخصوصية، وهو كذلك طريق العصرية والتحديث.

الفكر العربي المعاصر
في مواجهة التراث

مرحلة جديدة من الخطاب النظري أخـذت تتبلـور فـي الثقافة العربية المعاصرة. وهي ليست مجرد عزاء عن هـذا الوضع الركيك، بل المأساوي الذي يعانيـه العـالم العربـي اليوم، بل لعلها أن تكون تعبيرا عما يحتدم ويتخلق داخل هذا الوضع نفسه، إن الخريطة الثقافية المتفجرة تفضح مـا وراء الخريطة السياسية من صراعات وإرهاصات تؤذن بتحولات عميقة. وقد يكون صحيحا ما يقال من أننا في مهب حركـة "نهضة" جديدة، وخاصة على المستوى الفكري، ففي مواجهة المحنة الراهنة (التي تؤرخ عامة بالهزيمة العسـكرية عـام ١٩٦٧، ثم بتعميق هذه الهزيمة سياسيا واقتصاديا بـالانقلاب الساداتي اليميني عام ١٩٧١)، بدأ الاستقطاب والفرز يـزداد وضوحا وحدة بين مختلف القـوى الاجتماعيـة والتيـارات الفكرية المتعارضة التي كان يميع تعارضها خلال الستينات، وخاصة حول القضايا القومية والاجتماعية.

وشأن كل مراحل الأزمة والتحول دائما، ما أكثر ما يتخذ الأمر مظهر العودة إلى الماضي، إلى الينابيع الأولى للتراث القومي عامة، أو الديني بوجه خاص، في محاولـة لإعـادة النظر، إعادة التفسير، إعادة التقييم، في ضـوء مقتضـيات اللحظة الجديدة الحاضرة، وبحثًا عـن مشـروعية تراثيـة للسلوك في هذه اللحظة الجديدة، إن الماضي لا يـتحكم فـي الحاضر، بل الحاضر هو الذي يتخذ مـن الماضـي سـندا لمشروعية مشروعه "الحاضر – المستقبل". وما أكثر القوى المتصارعة في الحاضـر وعلـى الحاضـر، ومـا أكثـر مشروعاتها كذلك. ولأنها محاولات للبحث أو للتبشير بنقطة بداية جديدة. تبرز ضرورة المقدمات. ولهذا مـا أكثـر مـا تصبح مقدمة ابن خلدون استلهاما لأكثر من مقدمة.

فمثلاً نجد حسن عامل المفكر اللبناني يقول فـي مقدمـة كتابه "مقدمات نظرية: القسم الأول في "التناقض" ص ٥ – ٦ بيروت ١٩٧٣. "ولا أخفي على القارئ أنني حـذوت فـي نهجي هذا حذو ابن خلدون في مقدمته، وكنت فـي نهجـي سائرا في نهجه. وكنت فيه ماركسيا، وما وجدت فـي هـذا تناقضا، بل تكاملاً. ففهمت أن طريـق الفكـر الماركسـي اللينيني هو طريق الوصول إلى تملـك واقعنـا الاجتمـاعي التاريخ في تراثه وحاضره".

ونجد حسن حنفي المفكر المصري يقول في نهاية كتابـه "التراث والتجديد (ص٢١٦، القاهرة ١٩٨٠) "هذا الجزء من التراث والتجديد كان في الأصل مقدمة أولـى للجـزء الأول "علم الإنسان".. (وهو) أشبه بمقدمة ابن خلـدون، بالنسـبة لكتابه تاريخ العرب والبربر، ولكن هذه المرة عن النهضـة وليس عن الانهيار".

ونجد محمد عابد الجابري المفكر المغربي يقول في نهاية كتابه "نحن والتراث ص ٤٠٤ بيـروت ١٩٨٠" "إن دعـوة المستقبل - بل رسالته - تتطلب منا تحريـر واقعنـا مـن السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعيـة التـي جعلـت مـن الخلدونية تبقى بدون مستقبل، وتهددنا نحـن كـذلك بـنفس المصير. إن ما تبقى من الخلدونية هو ما يجـب أن ننجـزه وليس ما أنجزته". ونجد الأمر نفسه في المقدمة التي نشـرها المفكر السوري طيب تيزيني؛ كمدخل لمشروعه الكبير عـن التراث العربي الإسلامي، كما نستطيع أن نتبين هذا بشـكل ضمني في أكثر من مشروع ثقافي جديد عن التراث أو فـي جزء كبير منه، عند زكـي نجيـب محمـود، أو أدونـيس أو حسين مروة أو الكثير غيرهم.

والواقع أن هذه الكتب والدراسات تتخذ شكل مقـدمات – صراحة أو ضمنًا، جزئيا أو كليا – لأنها جميعا تسعى لتحديد معالم منهج للدراسة، فضلاً عن أنها محاولة للإجابـة عـن إشكال لا يتعلق بالتراث نفسه فحسب. بقدر ما يتعلق أساسـا بواقعنا العربي الراهن. وتختلـف المنـاهج (كمـا تختلـف الإجابات بالطبع) وتتـوزع بـين الظاهراتيـة والماركسـية والوضعية والمثاليـة، والمثاليـة الدينيـة والماديـة الفجـة والانتقائية. ويحتدم بينها الصراع الـذي هـو تعبيـر عـن الصراع الطبقي والاجتماعي عامـة فـي الحقـل الفكـري العربي.

ولهذا قد يكون من المغالاة، أن نعتبر القضية الدينيـة أو الإسلام على وجه التحديد؛ هو مدار النشاط الفكري العربـي الراهن، وقضيته الأولى وخاصة بعد الثورة الإيرانيـة كمـا يقال. حقًا، لقد أثارات هذه الثورة انبهار عدد مـن المثقفـين العرب، إلى حد أن جعل بعضهم من طابعها الديني الطريـق الذي لا طريق غيره للتحرر والتقدم وتجاوز كل ما يعانيـه واقعنا العربي المتخلف، بـل لعلنـا نجـد بعـض قـدامي الماركسيين في مصر خاصة يأخذ في البحث عـن نظريـة

جديدة تجمع في صيغة نظرية واحدة بين الليبرالية والدين والقومية والماركسية! إن الدين عامة، والإسلام بوجه خاص جانب بالغ الأهمية من جوانب النشاط الفكري العربي الراهن ولكنه ليس القضية المحورية.

ولن يتاح لنا في هذا المجال المحدد أن نعرض لمختلف مظاهر هذا النشاط الفكري، ولهذا فسنكتفي بعرض دراستين(*) أخيرتين من أبرز ما نشر أخيرا حول التراث والفلسفة العربية الإسلامية عامة:

- الكتاب الأول هو الكتاب "نحن والتراث": قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي "دار الطليعة – بيروت ١٩٨٠. تأليف د. محمد عابد الجابري".

(*) اليسار العربي. إبريل 1981 باريس هذا المقال كان يتضمن عرض دراسة ثالثة لكتاب "النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي" لحسين مروة، ولكن هذا الجزء من المقال نُشر مستقلاً وبشكل أكثر تفصيلاً في الكتاب الذي صدر عن "حسين مروة" عن دار الفارابي. على أن هذا المقال بدراساته الثلاث قد نُشر في مجلة **La pensèe** الفرنسية والمقال الخاص بكتاب حسين مروة منشور بشكل مستقل في هذا الكتاب.

وهو في الحقيقة مجموعة من دراسات سبق أن أسهم بها الجابري في ندوات حول الفلسفة العربيـة الإسـلامية، ثـم جمعها في هذا الكتاب مع مقدمة تحدد الأسس المنهجية لهـذه الدراسات وبعض النتائج العامة لها. وفي الكتـاب مشـروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينيـة، ومشـروع لقراءة فلسفة ابن سينا المشرقية، ومشروع قراءة لفلسفة ابـن رشد، ثم دراستان عن ابن خلدون إحداهما عن أبستمولوجية المعقول واللا معقول في مقدمة ابن خلدون، والثانية حول ما تبقى من الخلدونية أو مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون. والكتاب في الحقيقة – سواء اتفقنا أو اختلفنـا مـع منهجـه أو نتائجه – يقدم أفكارا جديدة في تفسـير الفكـر العربـي الإسلامي.

وهو في مجمل دراسته يسعى – كما يقول في المقدمة – إلى أن يجعل التراث حاضرا لنفسه ومعاصرا لنا. وهو بهذا يستهدف الإجابة على الأسئلة التاليـة: كيـف نعيـد مجـد حضارتنا، وكيف نحيي تراثنا، ثم كيف نعيش عصرنا وكيف نتعامل مع تراثنا، ثم كيف نحقق ثورتنا وكيف نعيـد بنـاء تراثنا، القضية عنده إذن ليست مجرد دراسة أكاديمية للتراث

بل هي دراسة نضالية إن صح التعبير، تجعل مـن دراسـة التراث جزءا من مهام إنجاز الثورة العربية، وهذا ما نجـده في الحقيقة في كل الدراسات الخاصة بالتراث مهما اختلفـت مناهجها، ورؤيتها لطبيعة التغيير أو الثورة المنشودة. وينتقد الجابري الدراسات التراثية سواء اليمنية منها أو اليسـارية. ويتهمها بالسلفية، وذلك في دراستها للتراث بالاسـتناد إلـى معيار سابق جاهز، ونكاد نستشعر في نقده لليسار أنه يقصد كتاب طيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي فـي العصر الوسيط" وإن لم يشر إلى هـذا صـراحة، علـى أن الجابري ينتقد الفكر العربي عامة على أسـاس أنـه يفتقـد الموضوعية والتاريخية (ولعله في هذا يذكرنا بكتاب عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة). فضلاً عن سيادة نزعة سلفية مؤسسة أبستمولوجية على طريقة في التفكير هي قياس الغائب على الشاهد. والغائب هو المستقبل والشاهد هو الماضي؛ أي إنه يتهم الفكر الجابري إلى ضرورة القطيعـة الأبستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث، ولا سبيل إلى ذلـك إلا بكسر بنية العقل العربي المنحدر من عصـر الانحطـاط وكسر ثابته البنيوي؛ أي هذا الشكل القياسي المسيطر. وهـو

المحتوى المعرفي الإبستمولوجي والمضمون الأيـديولوجي. ويقيم دراسته أساسا على المضمون أو الوظيفة الأيديولوجية للفكر الفلسفي. ذلك أن المنظومة الأبستمولوجية فـي رأيـه يمكن أن تحمل أكثر من أيديولوجية. وفضلاً عن هذا؛ فـإن الفلسفة الإسلامية نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجيـة مختلفة متباينة (ص ٣٤) والخطأ في كثير مـن الدراسـات الخاصة بالفلسفة الإسلامية في رأي الجابري يكمن في الخلط بين المحتوى المعرفي والمفاهيم الأيديولوجية، ففي العصـر الهليني والقرون الوسطى المسيحية والإسلامية ظلت المـادة المعرفية الموظفة في المنشآت الفلسفية هي هي. وإن الشيء الوحيد الذي كان يتغير هو الاسـتغلال الأيـديولوجي لتلـك المادة المعرفية (ص ٣٦) حقًا أنه لا ينكر ما تحقق من تقـدم في مجال البحث العلمي ولكنه - كما يقول - لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد. الجديد في الفلسـفة الإسـلامية ليس في المعارف وإنما في الوضعية الأيديولوجيـة (٣٧ – ٣٨) إن الفلسفة الإسلامية لم تكـن إلا خطابـا أيـديولوجيا مناضلاً. فالكندي يناضل دعما للتيار العقلاني - الذي يمثله المعتزلة - ضد التيار الغنوصي من ناحية، وضد التزمـت

الديني من ناحية أخرى، والفارابي لم يكن كتابه الجمع بـين رأيي أفلاطون وأرسطو وكتاباته حـول المدينـة الفاضـلة، إلا محاولة لتوحيد المجتمع العربي الإسلامي الممـزق فـي عصره، بتأكيد وحدة الحقيقة الكونية في أساس عقلاني. ولهذا يعتبره الجابري روسو العرب في العصور الوسطى، أما ابن سينا فقد كان كذلك مناضلاً من أجل قضية، وإن كانت قضيته هي الاتجاه الروحي الغنوصي.

على أنه في مواجهة هذه الفلسفة الشرقية التي يغلب عليها الطابع الروحي الغنوصي؛ تقف الفلسفة في المغـرب وفـي الأندلس رافضة الطريق الذي سـلكه فلاسـفة الشـرق. إن جوهر فلسفة المغرب والأندلس يتمثل أساسا في ابن رشـد، ابن مجتمع الموحدين وفلسفة ابن تومرت. وإذا كانت فلسـفة المشرق أقامت خطابها الفلسفي أساسا على قياس الغائب على الشاهد الذي انتهى بها إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، فإن الخطاب الفلسفي في المغرب والأندلس وخاصـة عن ابن رشد هو عدم دمج الدين في الفلسفة أو الفلسفة فـي الدين، فلكل منهما منطقه الخاص، وإنما يتطور كل منهما من داخله على أساس من عقلانية نقدية. ولم يكـن ابـن رشـد

إلا تعبيرا عن تيار عام نجده في الفقه عند ابن حـزم وفـي النحو عند ابن مضاء، وفي التوحيد عند ابن تـومرت، كـل نجده بعد ابن رشد في مقدمة ابن خلدون التي تحتفظ – على حد تعبير الجابري- بأريج عطـر الرشـدية، بـل يضـيف الجابري إلى هذا التيار المغربي الأندلسي العام ابـن باجـة، وابن طفيل. والجابري يفسر هذا تفسيرا اجتماعيا تاريخيـا. فالشرقيون حاولوا دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الـدين طلبا للوحدة الفكرية التي يراد لها أن تصنع وحدة المجتمـع والدولة. أما في المغرب والأندلس فلم تكـن هـذه المشـكلة مطروحة بنفس الحدة. ولهذا يقوم الفلاسفة وابن رشد خاصة بفصل الدين عن الفلسفة إنقاذًا للدين والفلسفة علـى السـواء (ص ٢٦٣). والمهم عند الجابري أن في الفلسفة الإسـلامية عقليتين: عقلية شرقية وعقلية غربية، الأولى فارابية سـينية صوفية: والثانية رشدية واقعية (ص ٢٨٣). وفي رأيـه أن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة العقلية فـي الإسـلام لا ينبغي أن تعزي إلى الغزالي؛ بسبب كتابه "تهافت الفلاسفة" وإنما إلى ابن سينا الذي يعد – كما يقول الجـابري – أكبـر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام.

ما أكثر العناصر الأخرى في كتاب الجابري التي كنت أحب أن أعرض لها، ولكن هذه العجالة لا تسمح لي بذلك، ولهذا قد اكتفي ببعض الملاحظات – التساؤلات.

إلى أي حد يمكن الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الأيديولوجي؟ قد يصح هذا من حيث المبدأ ومن حيث بعض الظواهر، على أن الإضافات العلمية المعرفية في الفكر العربي الإسلامي؛ لم تكن مجرد امتداد للفكر اليوناني بل كانت نتيجة لأوضاع اجتماعية وتاريخية ومنجزات علمية جديدة. وبالتالي كانت ذات دلالة أيديولوجية وذات فاعلية أيديولوجية، وتأثير في الفكر الفلسفي نفسه.

إلى أي حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم (ما أريد أن أفسره أيديولوجيا بأيديولوجية شوفينية مغربية) بين الفكر الإسلامي في المشرق، والفكر الإسلامي في المغرب؟ حقًا، هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا، والفكر هناك من ناحية الملابسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية عامة، ولكن هل من الممكن تعميم الظواهر الفكرية بحيث نجعل لها شبه خصوصية جغرافية؟ ألا نجد اختلافًا – يقره الجابري نفسه – بين مكونات الفكر خلال مرحلة المرابطين وبين

مكوناته خلال مرحلة الموحدين؟ ألا نجد بعـض التيـارات المغربية شبيهة بالتيارات فـي المشـرق؟ ألا نجـد التيـار الأشعري سائدا في بعض الفترات التاريخية فـي المشـرق والمغرب على السواء، إن لم يكن في أغلب الفترات؟ بل ألا نجد منهم قياس الغائب على الشاهد منهجا سائدا على السواء، إن لم يكن في أغلب الفترات؟ بل ألا نجد منهج قياس الغائب على الشاهد منهجا سائدا عند بعض المفكرين في المغـرب، بل قد نجده عند ابن خلدون نفسه؟ ألسنا نجد ابن باجة امتدادا للفارابي مع الاختلاف بـالطبع الـذي يتعلـق بـالظروف الاجتماعية والتاريخية. وهل نستطيع ببساطة أن نضم ابـن طفيل إلى المنظومة الرشدية؟! ألا نجد فـي هـذا التقسـيم المشرقي/ المغربي الذي يقول به الجابري نوعا مـن الـلا تاريخية في تحديد وتحليل الظواهر، أو نوعا مـن التعمـيم التجريدي في تفسير الظواهر؟! بل ألا نجد فيها – لا محاولة للتفسير بالأوضاع الاجتماعية أو اختلاف الظروف التاريخية – بل محاولة للتفسير الأيديولوجي للأيديولوجية؟ فلسنا مـثلاً نستطيع أن نفسر الفكر الشرقي – كما يـذهب الجـابري – بالرغبة في التوحيد الاجتماعي والسلطوي فحسب!

وفضلاً عن هذا، فمهما كان اختلافنا أو اتفاقنا حول حدود الطابع الغنوصي في فلسفة ابن سينا، فلا نستطيع أن نقبل الحكم عليه بالعرقية الفارسية، بل اعتباره المسئول عن انحطاط الفكر الفلسفي الإسلامي! إن كتابه "القانون" في الطب ليس مجرد كتاب في الطب، بل هو جزء من منظومته الفكرية العامة. ولهذا قد يكون تبسيطًا للأمور القول بأن ابن سينا يقول بأسبقية الماهية على الوجود. رغم ما قد نجد في نصوصه وممارساته الطبية ما يتعارض مع هذا.

ولعل دراسة حسين مروة لابن سينا في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" أن تدفعنا على الأقل إلى إعادة النظر في هذه المسألة. فلقد انتهى في دراسته تلك إلى أسبقية الوجود في الماهية في فكر ابن سينا مستندا إلى نصوص وتحليل جاد لهذه النصوص.

ما أكثر ما كنت أحب أن أتحدث عنه وأناقشه في كتاب الجابري لولا ضيق المجال، على أن هذا الكتاب برغم ما قد نختلف معه سواء من حيث المنهج، أو من حيث بعض النتائج؛ يكشف عن مفكر على درجة عالية من الجدية والجسارة الفكرية.

- أما الكتاب الثاني فهو "التراث والتجديـد" للـدكتور حسن حنفي. (المركز العربـي للبحـث والنشـر، القاهرة ١٩٨٠).

ويعد هذا الكتاب في غير مغالاة، فضـلاً عـن رسـالته الجامعية "مناهج التفسير" وهي دراسة في علم أصول الفقـه، ثورة في الدراسات الإسلامية وخاصة في أصول الفقه.

والكتاب مقسم إلى خمسة أقسام: يناقش القسم الأول معنى التراث والتجديد" فالتراث عنـده "لـيس تـراث الماضـي الموروث فحسب، بل هو في نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات. إنه ليس مجموعة من العقائد النظريـة الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموعة تحقـق هذه النظريات في ظرف معين وفي موقف تـاريخي محـدد وعند جماعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصوراتها للعـالم (ص ١١). وعلى هذا فـالتراث - مخـزون نفسـي عنـد الجماهير وهو جزء من الواقع – الحاضر. إننا على حد قوله نعمل بالكندي كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات. وبالتالي يكون تراثنا القديم حيـا يرزق يوجه حياتنا اليومية" (ص ١٤). إن التراث جزء مـن مكونات الواقع، وعلى هذا فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا الحاضرة، وتجديد التراث هو إعـادة تفسـير

التراث طبقًا لحاجات العصر، على أن تجديد التـراث لـيس غاية في ذاته، بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته وحل مشاكله. ولـن يـتم هـذا إلا بتحليل الموروث القديم، وتحليل البنية النفسية للجمـاهير وتحليل بنية الواقع (ص ٢٥) والدراسات التراثيـة السـابقة قاصرة: فهي إما تدرس التراث باعتبار أن الماضي حـوى كل شيء، أو تدرسه على أسـاس أن القـديم لا قيمـة لـه، أو تدرسه في محاولة التوفيق بين التراث والتجديـد. وهـذه مناهج خاطئة. إن قضية التراث كما يرى حسن حنفي هـي التنظير المباشر للواقع دون إهمال للمخزون النفسي للجماهير أو استنباط الواقع من نظرية مسبقة. إنها فـي رأيـه أزمـة ناجمة عن المناهج المتخذة لتحقيق هذا التغييـر، فهـي إمـا محاولة للتغيير بواسطة الماضي، أو بواسطة الجديد استلهاما من نظرية منقولة، وإما بواسطة القديم والجديد معـا بشـكل توفيقي. إن عملية التراث والتجديد ينبغي أن تنبع من واقـع البلاد. وهي القضية الجوهرية للبلاد النامية عامة، هذه البلاد المتطلعة إلى التحرر والتنمية والتقدم. ولهذا يستهدف "التراث والتجديد" تكوين حركة جماهيرية شعبية وحزب ثوري يكون هو المحقق للثقافة الوطنية الموجهة لسلوك الجماهير وتغيير الأطر النظرية الموروثة طبقًا لحاجات العصر، ابتـداء مـن علم "أصول الدين" الذي يعطي الجماهير الأسـس النظريـة

العامة التي تحدد تصوراتنا للكـون (ص ٦١) بهـذا يمكـن الانتقال من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلـى تأسيس العلم ومن الإصلاح النسبي إلى التغييـر الجـذري. ولا يمكن – كما يقول حسن حنفي – أن يتحقق هذا بالطبقـة البرجوازية، ولو كانت وطنية بل هو عمل لطليعـة الطبقـة العاملة؛ لأنه إعادة لتفسر التاريخ من وجهة نظرهـا وبنـاء على متطلباتها، والمثقفون جزء من الطبقة العاملة، فالعمـل هو الممارسة العامة لكل فعل يهدف إلى تغيير الواقـع (ص ٦٥) وفي القسم الثالث يتحدث عن أزمة منـاهج الدراسـات الإسلامية، التي تتمثل في رأيه في النعرة العلميـة والمـنهج التحليلي والتاريخي، فضلاً عن النزعة الخطابيـة "المـنهج العلمي والتاريخي خطآن مـن أخطـاء العصـر" (ص ٩٣) والنعرة العلمية تخالف موضوع البحث لأنها مادية وهو يقوم على الوحي (ص ٧٧) وهي ترفض النظرة المثالية مـع أن النظرة المثالية هي "حركة رفض للواقع ومناداة بواقع أفضل وتطلع نحو المستقبل" (ص ٥٨) وفي الفصل الرابع يتحـدث حسن حنفي عن طريق التجديد: هناك ثلاثة طرف للتجديـد، تجديد للغة وتجديد للمعنى وتجديد للشيء، وتجديد اللغة لا يتم "بطريقة آلية بإسقاط لفظ ووضع لفظ آخر محله.. بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفـظ التقليـدي إلـى المعنى الأصلي الذي يفيده، ثم يحاول التغيير من جديد عـن

هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ مـن اللغـة المتداولـة" (ص ١٢٤). فلفظ دين مثلاً قد يكون لفظ "أيديولوجية" أقدر منـه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام (١٩). والحاكمية لله تعني تحقيق الوحي كنظام اجتماعي وإنشاء الدولة التـي تعبر عن الكيان السياسي للأمة وذلك عن طريق المـؤمنين وهـو الحـزب الطليعـي، أو بمعنـى معاصـر الحـزب "البروليتاري" الذي يقوم بتحقيق الأيديولوجية فـي التـاريخ (ص ١٣١). ويمكن كذلك أن تستخدم كلمة "قبلي" بدلاً مـن شرعي، وكلمة "الإنسان الكامل" بدلاً من كلمة "الله" فالإنسان الكامل أكثر تعبيرا عن المضمون من لفـظ الله (ص ١٤١) وهكذا. أما فيما يتعلق بالمعنى؛ فينبغي إعادة قراءة التـراث بمنظور العصر على أساس الشعور، فالشعور "أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الـوعي" (ص ١٥٥٢) فالبدايـة بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى (ص ١٥٦).

أما تجديد الشيء فهو تغيير البيئة الثقافية وذلـك بتغييـر مادة الثقافة القديمة، وتستبدل بها مادة جديدة ملائمة للعصر، فمثلاً "يغلب على الفقه القـديم طـابع العبـادات، ولا تـأتي المعاملات إلا في الدرجة الثانية.. وتجديد الفقه القديم يحدث بإعطاء الأوليـة للمعـاملات علـى العبـادات" (ص ١٥٦) وهكذا.. وفي الفصل الخامس والأخير يدرس حسـن حنفـي

إمكانية إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام، والفلسفة والتصوف والأصول، سعيا وراء إقامة علم واحد منها جميعا يستمد من الوحي أصوله، ولكنه ينتقل من الوحي إلى العـالم في أوضاعه الراهنة؛ أي يحـول الـوحي إلـى حضـارة. "فالحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لعرض فكـري منهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة، ولبيئة ثقافيـة معينـة، وتحت ظروف وملابسـات محـددة" (ص ١٧٤) (والبـدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثـور علـى نقطة بداية لها يقين مطلق، ونقطة ارتكاز للعلوم التي تتأسس في العقل وفي الواقع" (ص ١٧٤) ومهمة "التراث والتجديـد" تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسـانية معاصـرة. ويمكن بعد ذلك تحويلها إلى أيديولوجيـة تجيـب مطالـب العصر" (ص ٢٠٣) فإذا كانت بداية العلوم العقلية التقليديـة هي الوحي؛ فإن نهايتها هي الأيديولوجية. والأيديولوجية عند حسن حنفي علم، علم نظري وعلم عملـي علـى السـواء. والوحي عنده علم للمبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية، والتي يمكن أن تكون الأسـاس العقلي للأيديولوجية، وتكون مهمة "التـراث والتجديـد" إذن تحويل الوحي إلى علم شامل يعطي المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. فـالوحي هو منطق الوجود" (ص ٢٠٣).

وينتهي الكتاب بعرض الخطة العامة الشاملة لمشروع "التراث والتجديد".

والكتاب - والرسالة من قبل - يصدر عن فكر يتبنى بوضوح الفلسفة الظاهرتية ويسعى لتطبيقها على مجال معين في الفكر الإسلامي وهو أصول الفقه، والكتاب - كما ذكرت في البداية - يعد ثورة حقيقية في هذا المجال الفقهي، فهو لا يقف عند حدود التجديد كما فعل محمد عبده، ومحاولة تطويع بعض المفاهيم الدينية لاحتياجات العصر. بل هو يرتفع إلى مستوى التغيير الجذري في بنية التفكير الفقهي نفسه. نحن في الحقيقة أمام فيلسوف إسلامي بحق، ولسنا أمام مجرد مجدد أو مصلح ديني، وهو فيلسوف على جانب كبير من الشجاعة الفكرية والجدية، إنه بغير شك يصدر عن نقطة أساسية هي الإيمان والوحي، ولكنه لا ينتقل منها إلى وراء أو إلى أعلى، وإنما إلى هنا والآن، إلى الواقع والناس، من أجل مستقبل أفضل. إنها اعتزالية جديدة لو صح التعبير وإن استبدلت بالعقلانية الاعتزالية، الشعورية والقصدية الفينومونولوجية، وإن كنت أرى هذا في المظاهر الخارجية للتحليل لا في جوهر العملية نفسها.

إن جوهر هذه العملية في سياق الكتاب هو الالتحام بـين القيم الجوهرية للوحي، وبين ضرورة تجديد الحياة إلى غير حد من منظور الواقع العيني، وفي ضوء مصـلحة النـاس وبإرادتهم المنظمة، لعلنا من الناحية النظرية البحتة نقول عنه أنه مفكر مثالي مغال في مثاليته، يجعل من الشعور بل مـن الوحي نقطة انطلاقه، ويدعم حكمنا هذا ما نجده في كتابه من نقد للعلمانية والعقلانية التحليلية والماركسية. وفي ضوء هذا يوجه إليه الدكتور عبد المنعم تليمة نقدا حـادا حاسـما فـي دراسته القيمة لهذا الكتاب (راجع مجلة "فصول" المصـرية.. عدد أكتوبر ١٩٨٠).

ولكننا في ضوء السياق العام للكتاب وفي ضوء مشروعه النظري والعلمي؛ الذي يسـتهدف تطـوير العلـم والحيـاة وتجديدهما، وضمان مشاركة الناس في تجديد حياتهم مشاركة ديمقراطية فعالة منظمة، قد نجد في مثاليته ما هو أكثر مـن مجرد مثالية، أو أكثر من مجرد مثالية موضوعية، ففي نسيج تفكيره التطبيقي – رغم تصريحاته النظرية المخالفة – نجـد حسا جدليا، وإدراكًا موضوعيا، بل منهجا علميا عقليا، بـل استبصارا ورؤية تاريخية، فضلاً عـن اسـتهدافه التغييـر الاجتماعي الجذري الثوري، المعادي للإقطاع والبرجوازيـة والاستغلال والإمبريالية.

حقا، هناك كثير من التناقضات في تفكيره، فهو تارة يغلب القلب على العقل وتارة يغلب العقل على القلب، وهو يرفض الماركسية باعتبارها نظرية غريبة خارج إطار تراثنا الخاص، وهو يدعو لتكوين حزب بروليتاري رغم أنه في حديثه عنه يفتقد الرؤية الطبقية الواضحة، وهو يجعل من الوحي مرتكزه ونقطة انطلاقه، وإن كنا نستشعر أن المرتكز ونقطة الانطلاق عنده هو الواقع، ولكن أي واقع؟ هل الواقع الموضوعي؟ حقًا إننا نستشعر أنه عمليا يتحدث عن واقع موضوعي ملموس رغم تأكيده على دلالته الشعورية. فالتغيير الذي يدعو إليه تغيير موضوعي وإن كان تغييرا كذلك في البنية الشعورية الذاتية للإنسان، وهنا يثار السؤال الأساسي: كيف يتم التغيير ؟ بالتغيير الشعوري يتم التغيير الموضوعي؟ ولا شك أن حسن حنفي يغلب الجانب الذاتي على الجانب الموضوعي (الذي يتضمن الجانب الذاتي) في تصويره وتفسيره لقوانين حركة الواقع وحركة الفكر. فهو يرى أن تصورات الناس للكون مصدرها الدين وحده، وهو يفهم العلم والأيديولوجيا فهما مثاليا خالصا، وهو يتخذ موقفًا تجريديا شوفينًا متعاليا من الفكر الغربي على إطلاقه، ومن

مفهوم الخصوصية القومية، فضلاً عن تفسيره للأفكار السائدة في الحياة العربية المعاصرة بأنها مجرد رواسب فكرية قديمة موروثة من الكندي والفارابي وابن سينا إلى غير ذلك مما سبق أن عرضنا له. وهذا تفسير مثالي للأفكار المعاصرة.

على أن هذا في الحقيقة لا يقلل من القيمة الإيجابية المستنيرة التي يمثلها فكر حسن حنفي في إطار الصراع الفكري الدائر في مصر اليوم؛ حيث أخذ ينتعش الفكر الديني الجامد المتعصب، بل الطائفي بتغذية مباشرة أو غير مباشرة من السلطة الساداتية، وكرد فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية.

وحسن حنفي لا يقدم جهدا نظريا فحسب، بل يشارك مشاركة إيجابية في النضال من أجل استعادة استقلال مصر ووجهها العربي التقدمي.

ولكنه يواصل جهده النظري، فهو يتأهب لإصدار مجلة باسم "اليسار الإسلامي(*)" لعلها أن تكون مجالاً لتعميق وإشاعة جهوده في تجديد البنية النظرية للفكر الديني المستنير في ارتباطه بالوقع المتغير المتجدد، ومصالح الناس المتغيرة المتجددة.

(*) صدر عدد أول ووحيد من هذه المجلة، ولكنها كانت مخيبة للآمال، ودون مستوى كتابه هذا.

على هامش
"النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"
هذه الملحمة الفكرية التاريخية... (*)

منذ ما يقرب من ربع قرن، في عام ١٩٥٦ علـى وجـه التحديد، نشرت بحثًا صغيرا من مجلـة "كتابـات مصـرية" بعنوان "الفكر العلمي عند العرب" حاولت فيه أن أفسر الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط تفسيرا ماديا تاريخيـا. وحلمت من ذلك الوقت أن أجعل من هذا البحـث الصـغير نقطة بداية تمهيدية لدراسة تفصيلية شاملة. وما أسـرع مـا شغلتني السنوات العاصفة من بقية الخمسينيات والسـتينيات والسبعينيات عن الفلسفة عامة، علـى أنني فـي أواخـر السبعينيات أخذت أعود إلى الحلم القديم أعالج بعض جوانبه

(*) نشر هذا المقال في شكله الحالي في كتاب "حسين مروة" شـهادات في فكره ونضاله دار الفارابي – بيروت 1981.

معالجة جزئية، وأتابع ما ينشر عنه من دراسـات. والحـق أنني وجدت أن معظم هذه الدراسات يغلـب عليهـا الطـابع المثالي أو الوضعي، الذي يعرض للفكر العربي الإسـلامي عرضا برانيا أو وصفيا مقطوع الصلة بواقعـه الاجتمـاعي التاريخي، وأستثنى من هذا بعض الدراسات القليلة القيمـة، وفي مقدمتها كتاب طيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي" وإن أخذت عليه اقتصاره في الأغلب على ما يـراه اتجاها ماديا هرطقيا في الفكر العربي الإسـلامي دون بقيـة الاتجاهات، فضلاً عن تعسفه أحيانًا فـي بعـض التقييمـات والتعميمات والاستخلاصات.

والحق أقول، إنه عندما ظهر كتاب "النزعات المادية فـي الفلسفة العربية الإسلامية "لحسين مروة، بجزئيـه، ورحـت أغوص في صفحاته التي تقرب من الألفين، أدركت – فـي غير مغالاة – أن الحلم الذي طالما حلمت به قد تحقق علـى مستوى من العمق والجدية والشمول ما أعتقد أنني كنت قادرا على بلوغه – وما أشد خوفي أن يختلط تقديري العميق لهذا الكتاب بتقديري العميق كذلك ومحبتي الغامرة لهذا الإنسـان الكبير والصديق العزيـز حسـين مـروة. ولكنـي أقـول

بموضوعية كاملة أن هذا العمل هو ملحمة فكرية تاريخية في حياة الفكر العربي الحـديث. وهـي ملحمـة تاريخيـة، لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخية في حياة الفكـر كالعربي الحديث. وهي ملحمة تاريخية، لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخنا الفكـري، ولا بمنهجهـا المـادي التاريخي، وإنما كذلك لأنها حدث فكري تاريخي في تراثنـا العربي. إن هذه الدراسة تمثل تلاقيا خلاقًا نقديا واعيا بـين أرقى ما بلغه استيعابنا العربي لمناهج البحث الحديثـة، مـع زبدة ما بلغة تراثنا الفكر العربي الإسـلامي فـي العصـر الوسيط. ولهذا فهي لا تمثل مجرد انعكاف على دراسة ماض تراثي، بقدر ما تمثل امتدادا خلاقًا لهذا الماضي التراثي فـي حاضرنا، عبر التناول النقدي الخلاق لهذا الماضـي. وهـذه الدراسة بصدورها في هذه المرحلة من حياتنا العربية، تقـدم سلاحا بالغ الرهافة والدقة والفاعلية في معاركنا الثقافية بـل والسياسية. ولهذا فهي إضاءة للماضـي وتعميـق للحاضـر واستشراف للمستقبل في الوعي العربي المعاصر.

ولم يكن غريبا أن تصدر هذه الملحمة الفكرية التاريخيـة عن لبنان في هذه المرحلة بالذات من حياة لبنان، ومن موقعه الصراعي المتقدم في مختلف معارك التنوير والتثوير الوطني والاجتماعي والقومي والديمقراطي والثقافي علـى مسـتوى الأمة العربية كلها. بل لست مغاليا إن قلت إنه فـي غمـرة المحنة اللبنانية وبرغم ما تحتدم به من أشكال القلق والمعاناة والصراعات المختلفة، وبفضلها كذلك، تتخلق وتتبلـور فـي لبنان اليوم أعمق التيارات الفكرية وأرفع التعـابير الأدبيـة والثقافية. ولهذا لم يكن غريبا أن يصدر هذا الكتـاب عـن لبنان، ولم يكن غريبا كذلك أن يصدر عن حسـين مـروة، اللبناني الأصيل، والابن البار للتراث العربـي الإسـلامي، والعارف به معرفة عميقة جادة، والمفكر الـواعي بحقـائق عصره الذي يعيشه بتفتح وحـرارة، والمناضـل الشـيوعي الصلب، فضلاً عن الإنسان الصادق الأمين، الناصع الـنفس والفكر.

تبدأ ملحمة حسين مروة، منذ بداية البدايات والإرهاصات الأولى للفكر العربي الإسلامي، فيتابع بالاستيعاب النقـدي، والتحليل والتقييم الموضوعيين، حركة الفكر العربـي قبـل ظهور الإسلام. في ارتبـاط حـي متصـارع مـع واقعـه الاجتماعي وملابسات عصره، ممهدا بهذا لتفسـير ظهـور الدعوة الإسلامية، ثم متابعا لحركتها وامتداداتها مع تطـور الواقع الاجتماعي والتاريخي وامتداداته، ومع ما انبثق عنهـا عبر حركة الواقع وتطوره من تيارات واتجاهات ونزعـات متصارعة معبرة عن حركة هذا الواضع بأبعاده وتناقضـاته المختلفة. وهو يفسر تفسيرا اجتماعيا تاريخيا ظهـور هـذه التيارات والاتجاهات والنزعات، ويتابع بدأب وبدقة تاريخها الخاص، أو تطورها الداخلي، فضلاً عن تشابكاتها وتفاعلاتها الخارجية، ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية، حتى يقف بنـا عند فلسفة ابن سينا في بدايات القرن الرابع الهجري والحادي عشر الميلادي، وإعداد بمواصلة الجهـد لاسـتكمال هـذه الملحمة الفكرية بما تحقق بعد هذه الفتـرة التاريخيـة مـن إنجازات. وبرغم هذا فهو فـي خاتمتـه يسـعى للاقتـراب بملحمته إلى عصرنا الراهن وإشكالياتنا المعاصرة؛ كإشـارة تمهيدية إلى رحلته الجديدة القادمة.

وبرغم أن هذه الملحمة هي محاولة لإبراز ما حاول أغلب المؤرخين والباحثين طمسه في الفكر العربي الإسلامي وهي النزعات المادية في هذا الفكر، فإن الملحمة لا تقف عند هذه النزعات المادية وحدها، وإنما تبرزها في إطـار الظـواهر الفكرية العامة، وعبر حركتها التاريخية الشاملة، بل لا تقف من هذه النزعات المادية نفسها موقفًا تهويليا أو ظاهريا، بل تتكشف تشكّلاتها الخاصـة، وتناقضـاتها التـي فرضـتها الملابسات الاجتماعية والتاريخية المختلفة وتسعى لتفسيرها.

وعندما أتأمل جوهر العملية التفسيرية التـي يقـوم بهـا حسين مروة في كتابه، ليس يكفي القول بأنها تنتهج المـنهج المادي التاريخي، فما أكثر من ينتهجون هذا المنهج ويحيلونه إلى شكل من أشكال المادية الميكانيكيـة، بـل إلـى مثاليـة معكوسة، أو يطبقونه عبر شعارات زاعقة أكثر ما يطبقونـه تطبيقًا عينيًا ملموسا. إن عمليته التفسـيرية إزاء الظـواهر الفكرية المختلفة لا تقف به عند حدود كشف العلـة الواحـدة أو الوحيدة، وإنما تجهد لتحديد العوامل المختلفـة المتنوعـة ذات الطابع التاريخي التي تداخلت في تشكيل وتخلـق تلـك الظواهر، مع الحرص كذلك على إبراز العامـل الأساسـي

الحاسم حتى لا تقع في موقف عوامل توفيقي متـوازن فـي تفسير حركة الظواهر. على أن العملية التفسيرية عند حسين مروة لا تقف عند هذا الحد كذلك، إنما تنتقل بعد ذلك وخلال ذلك إلى تحديد الفاعليـة، والدلالـة والوظيفـة الاجتماعيـة التاريخية لهذه الظواهر المدروسة. من معلولية الظواهر إلى وظيفتها، تمتد العملية التفسيرية بشكل غير آلي، إذ ما أكثـر ما تكون الوظيفة معلولية دون أن تسقط في منهج غائي. وما أكثر الأمثلة، بل يكاد الكتاب كله أن يكـون تجسـيدا لهـذه العملية التفسيرية. على أننا من الناحية التفصيلية نستطيع أن نحدد السمات الأساسية لهذه العملية التفسيرية علـى النحـو التالي:

تحديد العوامل الاجتماعية والتاريخية في نشوء الظـاهرة الفكرية وتطورها، فالظاهرة الفكرية ليست معلقة في فـراغ، وليست منزلة، وليست ثمرة عبقرية فردية خـارج زمانهـا. وفضلاً عن هذا فالظاهرة الفكرية ليست مجرد ظاهرة فكرية، فليس ثمة ظواهر فكرية خالصة تماما. بل هي من نشأتها إلى فاعلية وجودها تتشابك مع الظواهر الإنسانية الأخرى. حقًـا إن هذا كله لا يلغي ولا ينفي الطابع المستقل للفكـر عامـة والفكر الفلسفي خاصة، ولقوانينه الخاصة الداخلية، ولا ينفي

دور الفرد المفكر المتميز. ولكن مراعاة هذا إنما تـتم فـي إطار الرابطة الموضوعية، متشابكة مع العناصـر الذاتيـة، ويبرز الآلي مع التاريخي، الثابت مع المتغير، الداخلي مـع الخارجي، الأفقي مع العمودي، في نسق موحد ومتغاير فـي الوقت نفسه. ولا يطمس تعدد وتنوع عوامله الفاعلة القـدرة على الاستبصار بالقانون المحدد والمحدد والحاسم للحركـة، إن العامل الحاسم دائما في تخلق الظواهر الفكرية وبروزهـا هو العامل الداخلي. على أن هذا لا ينفي العوامل الخارجيـة التي يكون لها أحيانًا أثر بالغ الفعالية، ولكن هـذه العوامـل الخارجية لا تظهر ولا تبرز إلا عبر العوامل الداخلية. ولهذا تتساقط حجج هؤلاء الذين يفسرون الفكر العربي الإسـلامي أساسا بتأثير الفكر اليوناني أو الهندي أو الفارسي، أو هؤلاء الذين يقطعون كل صلة بين الفكر العربي الإسـلامي وهـذه الأفكار، أو يعتبرون المفكرين العرب المسلمين الذين تأثروا بهذه الأفكار لا يمثلون الفكر كالعربي الإسلامي. وبهذا أيضا تسقط حجج هؤلاء الذين يفسرون التأثير الحضاري تفسـيرا آليا فضلاً عن حجج هؤلاء الذين يقيمون تمايزات عرقية أو عنصرية بين الثقافات والفلسفات. وبهذا كله نتحـرك داخـل ملحمة فكرية متحركة متصارعة على أرض الواقع العربـي الإسلامي في مرحلة تاريخية محددة.

هذه في تقديري العناصر الأساسية للمنهج الـذي اتخـذه حسين مروة، وعبر عنه تعبيرا تفصيليا دقيقًـا فـي مقدمـة الكتاب، والذي نستشعره بشكلٍ؛ لعله أن يكون أكثر حـرارة وحيوية عبر الكتاب كله.

وبهذا التطبيق المنهجي استطاع حسـين مـرة أن يقـدم إجابات وإضافات واجتهادات بالغة الأهمية في كثيـر مـن القضايا الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي، وخاصة فـي قضية العلاقة بين الوجود والماهية، والعلاقـة بـين الفكـر العلمي والفكر الفلسفي، وقضية النظرية الذريـة الإسـلامية وقضية التصوف، وبشكل عام في تفسـيره بـروز الأفكـار وتحديده لدورها الاجتماعي والتاريخي. وقد كنت أتمنـى أن أتناول هذه القضايا بالتفصيل لولا ضيق المجال، ولهـذا قـد أكتفي بالإشارة إلى قضية واحدة هي قضية التصوف. والحق أنني أرى في غير مغالاة أن ما كتبه حسـين مـروة عـن التصوف الإسلامي في كتابه هذا هو أخطر وأعمق ما كتـب عنه حتى الآن. وحتى نتبين حقيقة هذه الإضافة الفكرية التي أضافها حسين مروة قد يكفي أن أشير إشارة سريعة كـذلك إلى بعض الدراسات المعاصرة في هـذا الموضـوع. وقـد

ألاحظ أولاً أن د. طيب تيزيني تجنب نهائيا الإشـارة إلـى موضوع التصوف في كتابه الذي ذكرته من قبل بـرغم أن التصوف يعد من أبرز الحركات الفكرية في تـاريخ الفكـر العربي الإسلامي. فإذا تأملنا كتاب د. عبد الـرحمن بـدوي "تاريخ التصوف الإسلامي"[١] (من البداية حتى نهاية القـرن الثاني) لوجدنا مجرد عرض وصفي خارجي يغلـب عليـه الطابع المثالي والآلي أحيانًا في تفسير الظواهر. حقًـا، إنـه يخصص فصلاً صغيرا في كتابه "للدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي" فإذا قرأناه لم نخرج منه إلا بأن للتصوف دورا في التنقية الأخلاقية والنفسية، أما المنشأ الاجتمـاعي للتصـوف والدور الاجتماعي فأمور غائبة تماما من تناول د. بدوي لهذا الموضوع. فعندما يسعى لتفسير نشأة التصوف يكاد يتبنـى حرفيا التفسير الساذج الذي قال به ماسينيون وهو – على حد تعبيره – ".. إن التصوف الإسلامي في أصله وتطوره صدر عن إدامة تلاوة القرآن والتأمل فيه و"ممارسته"... حقًا إنـه يشير كذلك إلى تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية، ولكنها إشارة عابرة لا تكتشف أو تحدد آليات هذا التأثير. ثم لا يلبث

---

[١] الناشر: وكالة المطبوعات. الكويت. عام 1975.

د. بدوي بعد ذلك أن يواصل عرضـه الوصـفي الخـالص لأفكار وآراء المتصوفة من خلال نصوصهم. ولا شك فـي الجهد الكبير المخاص الذي يبذله الدكتور عبد الرحمن بدوي في التنقيب والتحقيق والعرض، لا في هذا الكتاب فحسب، بل في كل كتبه التي يغني بها إغنـاء بـالغ الحـد الدراسـات الإسلامية، ولكنه عندما يأخذ في التحليل والتقييم لا يخـرج عن الحدود الوصفية أو المثالية.

ولعلنا نجد عند د. زكي نجيب محمود موقفًا آخـر مـن التصوف في كتابه "المعقـول والـلا معقـول فـي الفكـر العربي"[1]. إنه موقـف يصـدر عـن منهجـه الوضـعي البرجماتي. إنه مجرد رفض التصوف لما فيه من لا معقولية فضلاً عن أنه عديم النفع من الناحية العلميـة. ولهـذا فهـو لا يدرس التصـوف كظـاهرة فـي عصـره، ولا كدلالـة اجتماعية، أو حتى فردية، وإنمـا كمجـرد شـطحات فـي نصوص وفي سلوك، ويرفضها احتكاما إلى المعايير العقلية النفعية.

---

[1] – دار الشروق – القاهرة – بيروت. الفصل الثامن والتاسع.

وعلى خلاف موقف د. زكي نجيب محمود نجد موقف أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول"[١] فالتصوف عنده هو تجاوز للشريعة ولمنهج النقل، إلى مرحلة الحقيقة والكشف. وهو ثورة أنتولوجية وأبستمولوجية في آن واحد. فهو موقف جديد من العلاقة بين الله والإنسان، فضلاً عن أنه موقف جديد في المعرفة. ولكن أدونيس، نتيجة لمنهجه.. الفينومونولوجي (الذي خرج عليه في أكثر من موضع في كتابه هذا الحسن الحظ) لم يعرض للآليات الاجتماعية لنشأة التصوف ولا لتطوره، ولم يعرض لوظيفته الاجتماعية ودلالته التاريخية مكتفيا بالإشادة التهويلية بطابعه الثوري التجاوزي دون استيعاب نقدي له.

قد أكتفي بهذه الإشارة السريعة إلى بعض من كتبوا في السنوات الأخيرة عن التصوف ضاربا صفحا عن كتابات أخرى كان كل همها أن تثبت إما الإسلامية المطلقة – بغير أدنى تأثير خارجي لحركة التصوف، أو التأثير الأجنبي والخارجي الذي استحدث حركة التصوف الإسلامي استحداثًا!.

---

[١] دار العودة. الجزء الأول 1974 (ص 96 – 98)، الجزء الثاني (ص 91 – 99).

مع ملحمة حسين مروة، نتبين أولاً هذه الفضيلة الأولـى، وهي أنه برغم تركيزه أساسا على البحـث عـن النزعـات المادية في الفكر العربي الإسلامي، فهو يكرس جانبا كبيـرا من دراسته للتصوف، الذي هو بطبيعته – ليس مجرد نزعة – بل اتجاه مثالي خالص. وحسين مروة يـدرس التصـوف الإسلامي خلال دراسته الشـاملة لحركـة الفكـر العربـي الإسلامي منذ البداية حتى القرن الرابع الهجري، ولكنـه إذا يفرد للتصوف دراسة خاصة، ففي ارتباط عميق متفاعل بهذه الحركة الفكرية الشـاملة، كاشـفًا دلالتهـا الموضـوعية – التاريخية منتبها إلى ما فيها كذلك من بعض نزعات ماديـة في إطار تلك المرحلة التاريخية.

إنه يعرض للتصوف الإسلامي منذ بداية البداية، كاشـفًا ومتابعا العوامل الموضوعية والذاتية المختلفة لنشأته، محددا دلالة هذه النشأة الأولى، ثم متحركًا مع هذه النشـأة الأولـى التي كانت تتسم بالطابع السلوكي إلى تطورها الصاعد الذي أخذ يتسم بالطابع النظري، على تنوعه، وأخذ يبـرز كـذلك كموقف أيديولوجي متعارض مـع الأيديولوجيـة الرسـمية السائدة. وهو يعرض طوال هذا بالتفصيل وبالتحليل للمقولات

والتيارات الصوفية المختلفة في محاولة للوصول إلى تفسـير نقدي موضوعي لهـا فـي إطـار الأوضـاع الاجتماعيـة والتاريخية، ودون إغفال المنطق الداخلي الخاص المسـتقل نسبيا للحركة الصوفية عامة. والحق، أن الفصل الثالث مـن الجزء الثاني من ملحمة حسين مروة – وهو الخاص بالحركة الصوفية – يعد من أمتع فصـول هـذه الملحمـة وأكثرهـا خصوبة وإضافة. ومن حق حسـين مـروة أن يقـول فـي تلخيصه لهذا الفصل "وبعد أن انتهيت من هذا الفصل وأعدت النظر فيه، وقارنته بكل ما أمكنني أن أطلع عليه من دراسات حديثة "للتصوف الإسلامي"، شعرت بغبطة من أنجز عمـلاً من نوع جديد في هذا الحقـل الفكـري" (ص ٣٢٠) وهـي غبطة نشاركه فيها بالتقدير والاعتزاز.

ما أكثر ما يمكن أن يقال عن الجوانب المضيئة في هـذه الملحمة الفكرية التي أضافت، وتضيف بحق جديدا إلى تراثنا وإلى فكرنا العربي، ولكن حسبي ما ذكرت، حرصـا منـي على أن أعرض لبعض الملاحظات التي هـي أقـرب إلـى التساؤلات الفكرية..

١- لعل أول هذه التساؤلات تدور حول نمط الإنتاج السائد في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي الإسـلامي. وحسين مروة يحددها بشكل عـام فـي كتابـه بأنهـا "أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقايا العبوديـة المنحلة والإقطاع التجاري المتنامي إلى جانـب نمـو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور العباسية" (ص ٣٨ من الجزء الأول). ونلاحظ في هذا التحديد تداخل نمط الإنتـاج الإقطاعي. على أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن حسين مروة في نهاية الجزء الثاني – في تمييزه بين الإقطاع الأوروبي والإقطاع الشرقي – يكاد يوحد بين مفهـوم الإقطاع الشرقي ومفهوم علاقات الإنتـاج الآسـيوي. (ص ٧٠٨ – ٧٠٩ من الجزء الثاني).

وهنا تثار قضيتان أساسيتان.

١- هل نستطيع أن نعمم الحكم بسيادة نمط الإنتاج الإقطاعي في كل البلاد العربية الإسلامية طوال هذه المرحلة التاريخية؟.

٢- وهل هذا الإقطاع "الشرقي" مرادف لنمط الإنتاج الآسيوي؟.

وبالنسبة للقضية الأولى أتساءل: أليس من الأصح القـول بأن هناك أكثر من نمط إنتاج يختلف مستوى تخلقه ونمـوه، سواء من حيث المكان والزمان في مختلف البلدان الإسلامية في تلك المرحلة التاريخية؟ ألا يفرض علينا هـذا، الدراسـة العينية الملموسة في تلك المرحلة، وبيان سـماتها الخاصـة، مما يتيح لنا تفسير الاختلافات والصراعات الفكرية الشـديدة التنوع سواء في.. المشرق العربي أو المغرب العربي، بدلاً من هذا الحكم العام بنمط إنتاج واحد؟ والقضية ليست ذهنية، بل هي واقعية، فلم يكن هناك في تقديري نمط إنتاج واحـد سائد طوال تلك الفترة وعبر مختلف البلاد الإسلامية جميعـا بلا استثناء. ولا سبيل هنا للتفصيل. وقد يكون لهـذا مجـال آخر.

أما بالنسبة للقضية الثانية، ففي تقديري أن هنـاك فارقًـا كبيرا بين ما يسمى بالإقطاع (شرقيا كان أو غيـر شـرقي) وبين نمط الإنتاج الآسيوي. حقًا، قد نجد بعض مظاهر نمط الإنتاج الآسيوي ولكن لا سبيل إلى تعميمها كنمط سائد. فقـد نجد السلطة المركزية التي تمتلـك واقعيـا أو قانونيـا كـل الأرض وتستحوذ على إنتاجها. ولكن لا نجـد المشـتركات

الفلاحية كظاهرة عامة. قد نجد ملكيات عامة ولكنها قبلية أو عائلية. فضلاً عن وجود أشكال متنوعة من الملكية، فهنـاك الملكية المركزية وهناك الملكية الانتفاعية والملكية الخاصة. وفضلاً عن هذا فالعلاقة بالأرض تختلف من مكان إلى مكان ومن فترة زمنية إلى أخرى، فقد نجد في فتـرة مـا يشـبه العلاقة العبودية في جنوب العراق، وقد نجد عملاً مـأجورا في منطقة أخرى أو فترة أخرى. هذا إلى جانب أن التجـارة لم تكن محتكرة من جانب السلطة المركزيـة أو السـلطات المركزية. ولهذا يكون من الصعب بسـيادة نمـط الإنتـاج الآسيوي فضلاً عن الخلط بينه وبين نمط الإنتاج الإقطاعي. على أن نمط الإنتاج الإقطاعي نفسه قضية جديرة بالدراسـة كذلك، وليس من السهل تعميم القول بها. فمـا كـان مـلاك الأراضي – عسكريين كانوا أم مـدنيين – سـادة للعمليـة الإنتاجية في الأرض، بل كانوا يعيشون دائمـا فـي المـدن الكبيرة ويحصلون على عوائد الأرض عـن طريـق غيـر مباشر، شأنهم في ذلك شأن السلطة أو السـلطات المركزيـة التي كانت تحصل على الخـراج أو الجزيـة عـن طريـق الملتزمين. لعلنا نسمي هذا الإقطاع البيروقراطي تمييزا لـه

عن الإقطاع الأوروبي، ولكنه على الأقل ليس بنمط الإنتـاج الآسيوي. وفضلاً عن هذا فلم يكن هذا هو الشـكل السـائد إلا في بعض البلاد العربية كمصر والعراق، وبعض أجـزاء من فارس، وإلى جانبه كانت تقوم أشكال وأنماط أخرى شبه عبودية، وشبه رأسمالية تقوم على العمل المأجور، فضلاً عن المشتركات الفلاحية والقبلية وخاصة فـي شـبه الجزيـرة العربية وفي شمال أفريقية.

خلاصة هذا التساؤل الأول، أنه قد يكون من الأسـلم ألا نعمم الحكم بنمط إنتاج سائد واحد هو نمط الإنتاج الإقطاعي (الشرقي) على كل الرقعة الإسـلامية لمتنـوع الأوضـاع الاقتصادية والاجتماعية في مختلف البلاد العربية على مدى تلك المرحلة التاريخية. فبهذا قد نستطيع كذلك أن نفسر بدقة أكبر التنوعات والتمايزات والصراعات بين مختلف المدارس والتيارات، والنزعات الفكرية التي تزخر بها الحياة العربيـة الإسلامية في تلك المرحلة.

٢- أما النقطة الثانية الجديرة بالتساؤل فتتعلق بفكرة جوهرية حاول حسين مروة أن يدحضها عبر كتابه كله، تلك الفكرة التي يكاد يجمع عليها أغلب مؤرخي الفلسفة عربا كانوا أو مستعربين، وهي تلك التي تقول بأن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، بين النقل والعقل. إن حسين مروة يعتبرها أسطورة موهومة، ويجعل من مهمة كتابه تبديد هذه الأسطورة (ص ٨٣ – ٨٩ من الجزء الأول – ص ٥١٦ – ٥١٨ من الجزء الثاني).

وما أكثر النتائج العميقة التي توصل إليها حسين مروة مثبتًا الطابع الصراعي لا الطابع التوفيقي بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية. ومع ذلك ألا يكون من التعسف أن ننفي نفيا باتًا الاتجاهات التوفيقية في الفكر العربي الإسلامي، مكتفين بتفسيرها، إما بالنقص الطبيعي في المعرفة العلمية في تلك المرحلة، أو بإخفاء المفكرين والفلاسفة أفكارهم الحقيقية أو ما يسمى بالتقية، كما فعل حسين مروة بالنسبة لبعض المواقف التوفيقية عند إخوان الصفا والفارابي وابن سينا؟!.

لا شك أن جوهر الفلسفة العربية الإسـلامية لـيس هـو التوفيق بين النقل والعقل، كما يزعم غالبية مـؤرخي هـذه الفلسفة، ولكن هذا لا ينفي الظواهر التوفيقية التي لا يمكن أن تفسر فحسب بالتقية أو بقصور المعرفة العلمية.

حقا، إن هناك فارقًا بين القول بوجـود ظـواهر فكريـة توفيقية، وبين تفسيرها تفسيرا توفيقيا، إن رفـض التفسـير التوفيقي لا يعني رافض الظواهر التوفيقية أو إنكارها. على أن رفض التفسير التوفيقي لا ينبغي أن يوقعنـا كـذلك فـي تفسير استبعادي غير جدلي، بمعنى أن نجعل النزعة المادية في ذلك العصر مرادفة بالضرورة للهرطقة وعدم الإيمـان، وبالتالي وضع المادية والإيمانيـة فـي تعـارض وتقابـل صارخين. إن النزعات المادية عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم مـن المفكـرين لا تعنـي أبـدا وبالضرورة عدم إيمانهم أو هرطقتهم، مما يلجئنا إلى التذرع – بغير حجج كافية – بالقول بالتقية تفسيرا للجوانب الإيمانية في كتاباتهم! ينبغي أن نفهم المادية والإيمانيـة فـي إطـار العصر وملابساته الموضوعية والذاتية الخاصة. وفي تقديري أن مفهوم المادية في ذلك العصر بالذات يحتاج إلـى إعـادة نظر، وإلى تحديد أشد دقة وأكثر موضوعية.

٣- أما التساؤل الثالث فيتعلق بهذا الفصل القيم الذي عقده حسين مروة في الجزء الثاني من كتابه حول المعارف العلمية والطبيعية، وأثرها في الفكر الفلسفي. على أن الأمر لم يكن مجرد فصل فحسب، بل كان جزءا من منهج عام نتبينه طوال الكتاب. ولهذا أتساءل: لماذا لم يحرص حسين مروة على تحديد معالم الفكر العلمي حقًا وما انتهى إليه من منجزات ومناهج بشكل أكثر تفصيلاً. ففي تقديري أنه لو فعل ذلك، لاتضح بشكل أعمق كثير من المنجزات الفلسفية وخاصة في الجانب المنهجي منها، بل لاستطاع أن يعدل وأن يعمق الفصل الخاص بالمنطق (في نهاية الجزء الأول) والذي ينقصه في الحقيقة متابعة المنطق التجريبي الاستقرائي الذي تطور ونضج على أيدي العلماء العرب مثل ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما، والذي كان له أكبر الأثر في زلزلة بعض الجوانب في المنطق الأرسطي، بل وإشاعة منطق تجريبي لا في المجال الطبيعي فحسب، بل في المجال الفلسفي والفكر الاجتماعي والتاريخي.

٤- وأتساءل رابعا لماذا يخطئ حسين مروة (رغم أنـه لا مجال للحكم بالخطأ في الفكر الفلسفي) ابن تيمية لأنـه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة فـي الخـارج ضمن الموجودات الجزئيـة (ص ٦٣ – ٦٤ – مـن الجزء الأول) على حين أنه يرى فـي نـص للنظـام يفسره بالمفهوم نفسه؛ أي عدم وجود الماهيـات فـي الخارج "مضمونًا فيه نزعة مادية" (ص ٧٥٢ – ٧٥٣ جزء أول) ويردها إلى أرسطو؟ والواقع أنهـا نزعـة اسمية عند النظام سواء بسواء كتلك النزعة الاسـمية عند ابن تيمية، وعند العديد من المفكـرين والفلاسـفة المسلمين، والتي تعد مظهرا للفكر المادي في حـدود تلك المرحلة التاريخية. وبهذه المناسـبة لسـت أدري لماذا يفرق حسين مروق بين اسمية الفخـر الـرازي والمذهب الاسمي المعروف في أوربا وينفي عن الأول أنه يتضمن موقفًا ماديا يتميز بـه المـذهب الاسـمي الأوروبي؟

٥- وأتساءل كذلك لماذا لم يهتم حسين مروة اهتماما كافيا بالفقه الإسلامي وأصوله رغم ما له من أهمية بالغة في الصراع الفكري الفلسفي، والذي يعده بعض الباحثين أبرز معالم الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. لقد اكتفى حسين مروة ببضع صفحات محدودة لا تتفق وأهمية الموضوع.

٦- أتساءل إلى أي حد يمكن أن نفسر – كما فعل حسـين مروة – القول المأثور عن أبـي هـذيل والإسـكافي والجبائي "بأنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجـو أوقاتًا كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبـوط، بـل يحدث سكون، والجمع بين النار والقطن من غيـر أن يحدث احتراق" بأن المقصود ليس إمكانية إنكار فاعلية القانون الطبيعي والسببية، بل القول بوجود عائق يعوق وقتًا ما إحداث هذا الفعل الطبيعي والسببية، (ص ٧٨٣ من الجزء الأول). في الحق، أرى في تفسير حسـين مروة كثيرا من التعسف. ألا يتفق هذا القـول الـذي يتضمن بوضوح إمكانية عدم فاعلية القانون الطبيعـي الذاتي في الأشياء مع المذهب الـذري الـذي يتبنـاه العلاف والذي يرجع بمقتضاه الحركة والسكون إلـى قوة خارجية هي الله!!.

٧- يبني حسين مروة على إنكار الكندي أن يكون الشـيء "علة كون ذاته" أن الكندي عجز عن كشف القـوانين الموضوعية لحركة (ص ١١٨ من الجـزء الثـاني) والواقع أن هناك فارقًا بين القول بكون "الشيء علـة كون ذاته" وبين القول بالقوانين الموضوعية للحركـة، وأن نفي القول الأول لا يفضي بالضرورة إلـى نفـي القول الثاني. وما أكثر ما نجد عند الكندي مـن إدراك عميق للقوانين الموضوعية لحركة المـادة ومحاولـة جادة لاكتشافها. ما أكثر الأمثلة على ذلك تقرؤها لـه في الجزء الثاني من "رسائل الكندي الفلسفية" نشـر د. محمد عبد الهادي أبو ريدة.

٨- لعل الفصل الذي عقده حسين مروة لفلسفة الفارابي أن يكون كذلك من أعمـق الفصـول وأكثرهـا امـتلاء بالاجتهادات الفكرية. ولكن ما أكثر مـا يثيـره هـذا الفصل كذلك من تساؤلات. فهل فطن حقًا الفارابي إلى التناقض بين كتاب "أثولوجيا" وسائر كتب أرسطو كما يقول حسين مروة (ص ٤٩٢ الجزء الثاني). هل مـن دليل على ذلك؟ وهل يصح الاستنتاج المطلـق بـأن

الفارابي يقول بأسبقية الوجود على الماهية استنادا في الأساس إلى نص في "آراء أهل المدينة الفاضلة" يتعلق بعالم تحت القمر؟ (ص ٤٩٣ هامش الجزء الثـاني). ولكـن ألا نتبـين أسـبقية للماهيـة علـى الوجـود لو تأملنا دور العقل الفعال في المعرفة، ولـو تأملنـا مجمل النسق التراتبي العام لكوسـمولوجية الفـارابي سواء في العقول المفارقة، أو الأجسام السماوية؟ قـد نجد ثنائية تحتاج إلى تفسير، ولكن قد لا يكـون مـن السهل الحسم بأسبقية الوجود على الماهية بشكل عـام في فلسفة الفارابي.

ما أكثر التساؤلات العامة والتفصيلية الأخرى التي تثيرها في الفكر والنفس قراءة هذه الملحمة الفكرية، وهي تساؤلات تضاعف من القيمة الجليلة لهذا العمل التاريخي الرائع حقًـا. إن الحوار مع هذه الملحمة لا ينقطع وأرجو ألا ينقطع فـي حياتنا الثقافية المعاصرة تطويرا وإخصابا لهذه الحياة نفسها. إن هذه الملحمة لا تقدم لنا فحسب تأريخًـا جديـدا لتراثنـا الفلسفي العربي الإسلامي. بل تقدم لنا كـذلك – بالممارسـة النظرية في تاريخنا الفلسفي – فكرا فلسفيا ناضجا هو امتداد لأغنى ما في ماضينا التراثي، وهـو اسـتيعاب واع جـاد لحاضرنا، وهو استشراف جسور لمستقبلنا. ولهذا فإن الحوار مع هذا الفكر وبه يمكن أن يكون تأسيسا لنشاط فلسفي بـالغ الأثر في مجمل أنشطة حياتنا الثقافية.

تحية إعزاز واعتزاز بحسين مـروة، بعملـه، بنضـاله، بشخصه وانتظارا مشوقًا للجزء الثالث من ملحمته، مع كـل تمنياتي له بالصحة والعافية ودوام التفتح الفكري والفاعليـة المبدعة.

الهروب إلى الأمام... شكليا(*)
دراسة لكتاب صدمة الحداثة (لأدونيس)

لعل من الظواهر المبشرة في واقعنا العربي الراهن، هذا الإنتاج الثقافي الرفيع الذي أخذ يتدفق في مجال الدراسـات التراثية خاصة. إنها محاولات واجتهادات لإعادة النظر فـي تاريخنا الثقافي القديم والحديث، تتسم بالجدية والجدة والجرأة والعمق. تصدر من جرح المحنة التي تعانيها بلادنا العربيـة عبر السنوات الأخيرة. وما أكثر ما تختلف وتتعارض هـذه المحاولات والاجتهادات مستوى ومنهجا ورؤية. ولكنها مـع هذا وبفضل هذا تسهم في تنشيط الحركة الفكريـة العربيـة وبلورة مفاهيمها الجديدة وتغذية نضالنا السياسي نفسـه بمـا تفجره تساؤلاتها وإجاباتها المختلفة من حوارات وصراعات خصبة.

(*) اليسار العربي – العدد الخامس – شباط " فبراير" 1979 باريس.

ما أكثر الأسماء والدراسات من مختلف البلاد العربيـة: عبد الله العروي، أحمد عباس صالح، الطيب تيزيني، هـادي العلوي، محمود إسماعيل، مهدي عامل، زكي نجيب محمود، حسن صعب، صلاح عيسى، أنور عبد الملك، جلال صادق العظم، لويس عوض، غالي شكري، حسن حنفـي، محسـن مهدي، محمد عبد الجابري، محمد عمارة، رفعـت السـعيد، محمد عزيز الحبابي، نصيف نصار، أدونيس، حسين مروة، وغيرهم.

وما أجدر هذه الدراسات جميعا أن يتناول تحليل وتقيـيم شامل، لتحديد معالم فكرنـا العربـي المعاصـر، ودلالتـه واتجاهاته، على أني سأقتصر في هذا المقال علـى دراسـة سريعة لواحد من هذا الدراسات هو الجزء الثالث من كتـاب أدونيس "الثابت والمتحول" وعنوانه "صدمة الحداثـة". لمـا يثيره هذا الكتاب من قضايا بالغة الأهميـة تمـس تاريخنـا الثقافي الحديث عامة والحركة الشعرية المعاصـرة بوجـه خاص.

وكتاب أدونيس في أجزائه الثلاثة التـي صـدرت حتـى اليوم، جهد بالغ الجدية حقًا في متابعة وتحليل تراثنا الثقـافي منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، بل هو موسوعة تكشف عـن معرفة مستفيضة وعميقة بالمصادر الأساسية لهذا التـراث. فضلاً عن أنه يتسم برؤية متسقة ومـنهج محـدد وجسـارة فكرية وإحساس عميق حار بالمسئولية الثقافية، فالكتاب ليس مجرد دراسة وصفية أكاديمية مسطحة، بل هو دراسة تحليلية نقدية تستهدف في النهاية تحقيق تجذير وتثوير موقفنا الثقافي عامة. كعامل حاسـم فـي التجـذير والتثـوير السياسـي والاجتماعي.

إنه دعوة حارة كما يقول في الجزء الأول من الكتاب إلى "وجوب تحرير الفكر العربي من كل سلفية، ووجوب إزالـة القدسية عـن الماضـي، واعتبـاره جـزءا مـن تجربـة أو معرفة غير ملزمة إطلاقًا، والنظر إلى الإنسان لذلك على أن جوهره الحقيقي هو في كونه خالقًا معبرا أكثر منه وارثًا تابعا". ولهذا يقوم أدونيس بدراسـة تراثنـا الثقـافي القـديم والحديث دراسة تحليليـة نقديـة علـى أسـاس محـورين أو اتجاهين هما على حد تعبيره منحى الثبات ومنحى التحول

أو التغير. ومنحى الثبات كما يقول "يقيم الحيـاة والإنسـان والثقافة على مطلق إيماني لا يتغير. والمطلق نموذج. وكـل تمسك بالنموذج يتضمن الحرص على نسيان الـذات وعلـى المشاكلة والمماثلة. ونسيان الذات يتضمن بالضرورة نسـيان قواها الخلاقة.. ومن يتمسك بالنموذج لا يعني بما يمكـن أن يحدث بل بما حدث وتم. وربما جعل هذا الذي حـدث وتـم يستمر ويزداد رسوخًا". أما منحى التغير "فيحاول أن يجعـل من الإنسان محورا يدور حوله كل شيء... وهكـذا يصـبح الإنسان هو الغاية وهو المستقبل الذي يظل آتيا. ولا تعـود الثقافة استذكارا أو استعادة الماضي. وإنما تصبح مشـروعا رمزيا متفتحا على المستقبل كاشفًا قـوة الإنسـان وطاقاتـه الخلاقة" وتدور الأجزاء الثلاثة حول الثبات والتحـول عبـر تراثنا الثقافي القديم والحديث.

وبرغم الطابع التاريخي المفترض بالضرورة في دراسـة كهذه، إلا أننا نلاحظ أولاً وبشكل عام، أن دراسـة أدونـيس يغلب عليها الطابع غير التاريخي. فهي لا تدرس الظـواهر الثقافية على أرضيتها التاريخية، وإنما تكاد تدرسها في ذاتها. كأنما هي معلقة في فراغ، وأدونيس قد اختار هـذا المـنهج

اختيارا واعيا كما يقول هو نفسه في الجزء الأول من كتابـه ص ٢٤. إلا أن هذا المنهج، إن كان يصلح جزئيا في دراسة ظاهرة ثقافية محددة دراسة موضعية. فإنه لا يصـلح فـي دراسة ظواهر ثقافية متنوعة عبر تاريخ طويل بالغ التعقيـد، متعدد المستويات والمراحل، التي تختلف فيها وتتنوع قوانين الحركة الاجتماعية وظواهرها. ولهذا اتسمت دراسة أدونيس بكثير من الأحكام الإطلاقية والمتعسفة، بل الأحكـام غيـر الصحيحة في كثير من الأحيان.

ولعل النقطة الأولى التي يثيرها منهج أدونيس هي هـذه التفرقة المجردة المطلقة بين الثابت والمتغير، فهل هناك مـا يسمى ثابتًا على إطلاقه، وهو ما يعرفه أدونيس باتخاذ القديم نموذجا؟ الحق لا. ذلك أن هذا الذي يسميه ثابتًا هـو متغيـر كذلك تاريخيا. واتخاذ القديم نموذجا هو معيار متغير كـذلك تاريخيا. وهو في الحقيقة ليس مجرد عودة إلى القديم، إلـى الماضي وإحيائه كما يقول أدونـيس. وإنمـا هـو محاولـة السياسي أو الثقافي أو الديني تسعى في كثير من الأحيان إلى تأكيد مشروعيتها بالانتساب إلى مرحلة من مراحل الماضي. والقضية هنا لا ينظر إليها من حيث مجـرد الاسـتناد إلـى

الماضي، وإنما من حيث طبيعة هذا الاستناد على الماضـي. فقد يكون هذا الاستناد لتكريس واقع راهن أو تبريره. وقـد يكون هذا الاستناد لتغيير هذا الواقع. ولا يكون هذا الاسـتناد إلى الماضي في الحالتين مجرد اسـتعادة آليـة للماضـي، أو تمسكًا آليا به كنموذج مطلق. وإنما يكون تفسيرا له يتلاءم واحتياجات الحاضر. ولهذا قد يختلف كذلك هذا الاستناد إلى الماضي. بل يتناقض أحيانًا، فالدولة الأمويـة مـثلاً سـواء بسواء كدعوة علي بن أبي طالب كانت تسعى لاتخاذ الماضي أصلاً وسندا لمشروعيتها السياسية والسلطوية. ولكن كان لكل منهما تفسيره الخاص لهذا "الماضي" الأصـل – النمـوذج، الذي يتفق وموقفهما الاجتماعي. والحركـة الوهابيـة فـي عصرنا الحديث في أواخر القرن الثامن عشر سواء بسـواء كالحركة الفكرية في عصر النهضة عند الطهطاوي وخيـر الدين التونسي والأفغاني ومحمد عبده كانت تدعو كذلك إلـى العودة إلى الأصول، ولكن بمفهـومين مختلفـين. الحركـة الوهابية يغلب عليها اللاعقلانيـة، والثانيـة يغلـب عليهـا العقلانية. وفي عصرنا الراهن قد نجد في كثير من الكتابات أو المواقف العربية دعوة إلى العودة إلى النموذج الإسـلامي

الأول نقدا، ورفضا للأوضاع الراهنة السائدة، وتطلعا إلـى آفاق تقدمية جديدة (كتابات خالد محمد خالد. أحمـد عبـاس صالح. محمد عمارة. حسن حنفي). كما نجد كتابات ومواقف عربية تكمن في دعوتها العودة إلى النموذج الإسلامي الأول تكريسا لواقع التخلف العربـي الـراهن (حركـة الإخـوان المسلمين مثلاً). وماذا نقول في حركتي لوثر وكالفن اللتـين كانتا دعوتين أصوليتين من أجل التجديد والتحديث والعقلانية (وخاصة كالفن). وماذا نقول في ابن تيمية مثلاً. لـم تكـن أصوليته ودعوته إلى التمسك بالسنة الأولى ومعاداته للمنطق الأرسطاطالي مجرد دعوة تثبيتية جامدة معادية للعقلانية، كما يقال بل كانت في عصره تمردا على مظاهر الفساد والتخلف والجمود والعدوانية المغولية والصليبية، ومن هنا كان موقفه الذي يتسم بالواقعية الفعالة، ومن هنا كـذلك كـان موقفـه المعادي للمنطق الأرسطاطالي الصوري لا للمنطـق بشـكل عام، وكان اجتهاده البالغ الجدية في وضع معـالم أساسـية للمنطق التجريبي. بل من معطف ابن تيميـة خـرج مفكـر جسور مثل الطوفي على أسـاس هـذه النظـرة المنطقيـة التجريبية يغلب المصلحة العامة للناس على نصوص الشرع

الصريحة! على أننا في عصر لاحق سنجد دعوة ابن تيميـة تتخذ؛ لتثبيت واقع التخلف وضرب حركات متقدمة. خلاصة هذا أنه لا يوجد ما نسميه ثابتًا متصلاً يتخذ مـن الماضـي نموذجا له. بل نجده دائما متغيرا. على أن هذا التغير يتخـذ دلالات مختلفة باختلاف الملابسات التاريخية. فقد يتخذ شكل التثبيت لا الثبات. على أن هذا التغير يتخذ دلالات مختلفـة باختلاف الملابسات التاريخية. فقـد يتخـذ شـكل التثبيـت لا الثبات؛ أي التثبيت لواقع راهن وتكريسه، لا الثبات قياسا على ماض غير. أو يتخذ شكل الثورة علـى هـذا الواقـع الراهن من أجل تغييره. وفي حالتي التثبيت والتكريس مـن ناحية أو التغيير والتثوير من ناحية أخرى قد تكون العـودة "التفسيرية" للأصول سلاحا من أسلحة هذا الطـرف أو ذاك. ليس هناك في الحقيقة مجرد ثبات متصل جامد يقـوم علـى اتخاذ الماضي نموذجا. وإنما هنـاك تغييـر متصـل سـلبا أو إيجابا يتسم بالنسبة التاريخية. وبغير هذا المفهوم يصـبح حكمنا على الظواهر الثقافية هو الذي يتسم بالثبوتية والجمود.

من هذا المنطلق المنهجي العام نتأمل عصر النهضة الذي عالجه أدونيس في الجزء الثالث من كتابه. هل كان عصـر نهضة حقًا. أم على حد تعبير أدونيس عصر انحطاط. بـل عصر انحطاط مزدوج سواء فـي تعـابيره الفكريـة عنـد الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده أم في تعـابيره الشـعرية عند البارودي وشوقي وحافظ وعبد المطلب وغيرهم. بل لعل أدونيس يمتد بحكمه على هؤلاء الشعراء حتى يشمل معظـم الشعر المعاصر كذلك. ولا يكاد يستثنى غير جبران خليـل جبران (ومدرسة أدونيس الشعرية طبعا). لماذا يحكم أدونيس هذا الحكم الإطلاقي؟ لأن مفكري وشعراء عصر النهضة في رأيه اتبعوا منحى الثبات: المفكرون.. بالعودة إلـى الأصـل الديني والشعراء بالعودة إلى البنية الشعرية القديمـة. وهـو يتخذ الطهطاوي نموذجا للمفكـرين، والبـارودي نموذجـا للشعراء؛ رغم الفارق الفكري والتعبيري بين مختلف مفكري وشعراء عصر النهضة، وأدونيس لا يجد في الطهطاوي إلا التوفيقية الشكلية بين الدين والعلم الحديث في مستوى تحسين الحياة فحسب؛ أي بين الدين والآلات التـي أبـدعها العلـم الحديث. حقًا، إن أدونيس يعرض عرضا مبتسـرا سـريعا

لآراء الطهطاوي في الحرية والديمقراطية والعقلانية ولكنه سرعان ما يضرب عرض الحائط بهذه الآراء ليقف عند توفيقية الطهطاوي الشكلية. واتخاذه الماضي نموذجا للحاضر أساسا. ويعتبر هذا الموقف هو نموذج هذه النهضة الذي ساد في حياتنا العربية ولا يزال يسود حياتنا الراهنة. على أن الدراسة الموضوعية لفكر الطهطاوي. لا على المستوى التاريخي. بل حتى على المستوى الفينومينولوجي الخاص الذي يفضله أدونيس، ينتهي بنا إلى نتيجة مختلفة. فلا شك أن الطهطاوي كان مفكرا أشعريا في كثير من تعابيره وأحكامه. ولكن لو تأملنا مجمل أعماله لوجدنا أن العامل الفكري المحرك فيها هو العقلانية أساسا والدعوة إلى التغيير الهيكلي للمجتمع، دون أن يتناقض هذا مع الأرضية العامة من التراث الديني التي يستند إليها. ولعل ما يلخص موقف الطهطاوي هو كلمته المشهورة التي يحدد بها الطريق لبناء الوطن "نبني الوطن بالحرية، والفكر والمصنع".

وهنا تبرز قضايا ثلاث: أولاً: هل نحاكم محدودية فكـر الطهطاوي محاكمة أيديولوجية، أم نتأمل وندرس حقيقة هـذا الفكر على أرضية ملابساته التاريخية الخاصة التـي تتسـم بمحاولات للتخاص من التبعية من السيطرة العثمانية ومـن محاولات للاستفادة من الحضارة الغربية (لا آلاتها فحسـب) ومقاومة تدخلها وسيطرتها في الوقت نفسه. هذا فضلاً عـن بداية نشأة برجوازية مصرية صاعدة ضعيفة سـرعان مـن أجهضت بالتدخل الغربي الاسـتعماري المباشـر، وأخـذت تتشكل تشكيلاً تابعا. ثانيا: هل مجرد التدين يعد موقفًا متخلفًا والإلحاد يعد موقفًا متقدما من الناحية السياسية والاجتماعيـة والفكرية عامة. وهل عالمنا كما يقول أدونيس لـيس "غيـر قسمين: متدينًا وزنديقًا". ألا يفضي هـذا إلـى فهـم ضـيق تخطيطي تبسيطي لحقائق الظواهر الفكريـة والاجتماعيـة؟ ثالثًا: هل صحيح أن فكر الطهطاوي يسود حياتنـا العربيـة الراهنة كما يقول أدونيس، أم أن هذا الفكر حتـى بمقـاييس أدونيس ما زال مجهضا محاربا في أكثر من بلد عربي؟ بل لعل المرحلة الناصرية في مصر كانت البداية؛ لتسويد فكـر الطهطاوي في مرحلة تاريخية جديدة، وما أسرع ما أجهضت هذه المرحلة كذلك.

وأدونيس كذلك لا يجد في الشاعر البـارودي إلا مجـرد مقلد للنموذج القديم. حقًا، إن التقليـد يغلـب علـى شـعر البارودي. ولكن لو تأملنا البنية الداخلية لا مجـرد الشـكل الخارجي لشعره ألا نجد جديدا (أو علـى الأقـل إرهاصـا بجديد) يعبر عن تجربة عصره (الثورة العرابية). بل يعبـر عن ذاتيته الخاصة كذلك؟ على أن أدونيس يرى أن البارودي متخلف عن التطور في البنيـة الشـعرية السـابقة عليـه. لقد "تجاهل" البارودي هذا التقدم السابق في الشعر "وعاد إلى تقليد النسج القديم". وتفسير ظـاهرة البـارودي "بالتجاهـل" تفسير ذاتي مثالي. تماما كما يفسر أدونيس استمرار الشـكل الجاهلي للشعر في العهد الإسلامي الأول بأن الإسلام "أدرك" أن الشكل الشعري الجاهلي بنية لغوية تعبيرية ينفعـل بهـا العربي، ويفهمها بسهولة الحياة اليومية ذاتها؛ فتبنّى الشـكل لكي يكون أداة وواسطة لنقل المضمون الإسلامي الجديـد". كأنما الظواهر الأدبية مخططات إرادية واعية تقصد قصـدا وتفتعل افتعالاً لخدمة أهداف معينة. ونعود إلـى البـارودي متسائلين كيف نعد البنية الشعرية للبارودي متخلفة عن البنية الشعرية السابقة عليه، هل هي متقدمة عن بنية شـعر علـي

الليثي وشعر الساعاتي مثلاً؟ على أن أدونيس لكـي يبـرز قولته هذه يفسح الفترة المظلمة السابقة على البارودي ويعود بها حتى القرن الثالث عشر، ليقارن بين التجديدات الشـعرية الأندلسية وشعر البارودي، وينتهـي إلـى القـول بتخلـف البارودي عن هذه التجديـدات. وهكـذا يتجـاوز المرحلـة التاريخية لعصر البارودي والمرحلة المملوكية السابقة عليه، ليحكم على شعر البارودي حكما تاريخيا. وهـو بهـذا فـي الحقيقة يستخدم التاريخ لـيطمس التاريخيـة. فالملابسـات الاجتماعية والتاريخية لعصر البارودي والمرحلـة السـابقة عليه، تختلف اختلافًا كبيرا عن تلك المرحلة الأندلسية. على أن البارودي لا يحكم عليه بالتقدم في البنيـة الشـعرية فـي عصره فحسب، وإنما مهدت لحركات أخـرى أكثـر تقـدما وتطورا في البنية الشعرية كذلك. على أن أدونيس لا يجد في هؤلاء جميعا إلا نمطًا واحدا من الشعر أو من اللا شعر على حد رأيه: حتى الحركة الشـعرية الحديثـة لا يـرى فيهـا إلا مجرد تفكيك للشكل القديم مع احتفاظ بجوهره. ولعل هذا الموقف الإطلاقي الجامد أن يثير كذلك عدة تساؤلات:

هل نستبعد شعر هؤلاء جميعا مـن الظـاهرة الشـعرية لمجرد أنهم يتمسكون بالشكل الشعري؟ ألا نتبين عبـر هـذه

المدارس والاجتهادات الشعرية المختلفة منذ البارودي حتى اليوم برغم احتفاظها بالشكل القديم كاملاً أم مفككًا، تغييرات وتطويرات في البنية الداخلية للشعر؟ فلو اخترنا حتى أكثر القصائد تمسكًا بالشكل الشعري القديم عند البارودي وشوقي وحافظ وشكري والكاشف والشابي وناجي وعلي محمود طه والشاعر القروي ومحمود حسن إسماعيل والسياب والجواهري والبياتي وحجازي وعبد الصبور والقباني هل نجد نفس البنية الشعرية الداخلية؟! وهل الاحتفاظ بالشكل القديم يفضي بالضرورة إلى الاحتفاظ بكل الدلالات والقيم القديمة كما يقول أدونيس؟ على أن أدونيس نفسه يقرر في موضع آخر من كتابه، أن الرصافي قد احتفظ بشكل قديم في شعر ذي مضمون تقدمي بل ثوري. بل يقول كذلك بأن الشعر في العهد الإسلامي الأول عن المضمون الإسلامي الجديد بشكل جاهلي قديم. ألا يتناقض هذا مع قوله السابق؟ حقًا، إن كل مضمون جديد يفرض شكلاً جديدا. على أن الشكل دائما أقل وأبطأ تغييرا من المضمون، فضلاً عن أن التغيير الذي يصيب الشعر يصيب بنيته الداخلية أولاً أكثر مما يصيب قالبه الخارجي؛ أي وزنة وقافيته.

على أن القضية أكبر من هذه التفاصيل على أهميتها. إنها قضية التقييم التاريخي للظواهر الفكرية والفنيـة. إن انعـدام النظرة التاريخية لدى أدونيس وراء هذه الأحكام الإطلاقيـة المجردة، ولست أقصد بانعدام النظرة التاريخية مجرد انعدام الرابط بين المفهوم الفكري وواقعة الاجتماعي. وإنما أقصـد كذلك انعدام الترابط بين تطور البنية الفنية نفسـها وواقعهـا الاجتماعي. إن إدانة أدونيس لهؤلاء الشعراء من البـارودي حتى اليوم بأنهم عبيد نموذجية محددة قديمة فضلاً عن سيادة العقلانية والتقريرية في شعرهم؛ مما يخـرج شـعرهم مـن الظاهرة الشعرية، هو في الحقيقة حكم يستند إلى نموذجيـة معكوسة أخرى يسعى لفرضها فرضا على الظاهرة الشعرية، ويخرج منها كل ما لا يتفق معها، ولو صح هـذا المقيـاس لخرج من الشعر لا أغلب الشعر العربي القديم والحديث، بل أغلب الشعر العالمي كذلك.

ولعل هذا ينقلنا إلى نقطة أخرى أساسية في هذا الجزء الثالث من كتاب أدونيس. يفرق أدونيس بين الشعر واللاشعر على أساس المجاز. وهذه تفرقه صحيحة. إن الحقيقة الشعرية تنبع من بنيته المجازية. على أن هذه التفرقة غير صحيحة وحدها وعلى إطلاقها عندما نريد أن نقيم المرتبة الشعرية. فإلى جانب البنية المجازية للشعر التي تعطيه نوعيته الخاصة، هناك رؤياه التي قد تتسع وتضيق، تعمق أو تتسطح. وأدونيس أيضا يقول بالرؤية الإنسانية والاجتماعية الخالصة. بل يكاد يجعل قيمة الرؤية هي نفسها القيمة المجازية أو الشكلية. والواقع أننا قد نستطيع القول بأن البنية المجازية لشعر أبي تمام أدق وأرق من البنية المجازية لشعر المتنبي وأبي العلاء وابن الرومي. ولكني أزعم أن الخبرة والرؤية الإنسانية عند هؤلاء أرق وأخصب من الرؤية الإنسانية عند أبي تمام، أم لعل أدونيس بحسب نموذجيته الشعرية يخرج أبا العلاء المعري من زمرة الشعراء لغلبة الطابع العقلاني على شعره فضلاً عن تقيده الشكلي بلزوم مالا يلزم؟!

الشعر بنية مجازية بغير شك ولكنه خلق وإبداع لا لمجرد صور، وإنما لرؤى ومضامين ودلالات ذات صياغة مجازية، وفي هذا تختلف مستويات الشعراء وتتنوع وتختلف كذلك ماهية الشعر، إن كان للشعر ماهية محددة. وليست القضية إما.. وإما، أو الكل.. أو اللاشيء على حد تعبير أرسطو. ولهذا من التعسف أن نلغي معظم الشعر العربي منذ عصر النهضة حتى اليوم، كما يفعل أدونيس أو أن نقول معه "لم يطرح عصر النهضة باستثناء جبران على مستوى النظام الثقافي الذي ساد أي سؤال جديد حول مشكلة الإبداع الفني، وإنما كرر الأسئلة القديمة".

يتحدث أدونيس عن الإبداع والخلق والإبداعيات والتجديدية في الشعر، ويشير إلى الرؤية كتجسيد لهذا كله. على أنه في فقرات أخرى عديدة يكاد يقصر الأمر على الشكل، بل يجعل من الشكل في ذاته مصدرها جميعا. يقول أدونيس "إن طريقة التعبير هي التي تكشف عن الاتجاه السياسي اتجاهها الفني صحيحا" ويقول "الشكل الجديد يصدم بحد ذاته وهو بجدته نفسها تجاوز للراهن واحتجاج على الصورة الثابتة، وهو بهذا المعنى ثوري" ويقول "كل تجديد شكلي يدخل بخلاف الظاهر في إطار الممارسة السياسية التي

تهدف إلى تغيير الواقع القائم" وهـو يقـول "إن الشـكل أي الإطار الجمالي لا يمثل العلاقات الفنية وحسب، وإنما يمثـل كذلك العلاقات الاجتماعية، فالاجتماعي قائم في بنية الشـعر أي في الشكل" ومعنى هذا أن تغيير العلاقـات الفنيـة هـو بالضرورة رفض ونفي للعلاقات الاجتماعية القائمة السائدة.

ولا شك أن شكل الشعر مرتبط بالبنية الاجتماعية وثمـرة لتطورها. ولكن لا في الحدود الميكانيكية التـي يقـول بهـا أدونيس. فالشكل وخاصة لو أخذناه كإطار خـارجي، أقـل وأبطأ تغييرا من المضمون والرؤية في الشعر كما ذكرنـا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ليس كل تغييـر شـكلي – حتى بمعنى البنية الداخلية – هو موقـف سياسـي ثـوري. (ولست أنا الذي أفرض المناقشة السياسـية للشـعر، وإنمـا أدونيس هو الذي يفرضـها هنـا). إن الشـاعرين ت. س. اليوت، وعزرا باوند ونستطيع أن نضيف إليها جون بيـرس والعديد من الشعراء المعاصرين حققوا ويحققـون تغييـرات بالغة الأهمية في البنية الشعرية دون أن نستطيع القول بأنهم أصحاب رؤى سياسية ثورية ضد الواقع الراهن السائد. بـل لعل بعضهم وخاصة ت. س. اليوت وعزرا باوند بكرسـان رؤية اجتماعية وسياسية متخلفة رغم ما يحققه شعرها مـن تنمية لحساسيتنا الجمالية.

ولهذا فالقضية ليست مطلق البنية الشعرية مع أهميتها، بل مجمل الرؤية الشعرية بما تتضمنه من بنية فنية. وليست هذه دعوة لفصل ميكانيكي، كما يقال، بين الشكل والمضمون. فلا انفصال بينهما، وإن كانت هناك إمكانية للتمييز المنهجي في الدراسة، فلا شك أن الشكل هو الـذي يصـوغ الموضـوع مضمونًا (ما أكثر الخلط في النقد الحديث وعند أدونيس بـين الموضوع والمضمون). ولكن هذا المضمون أو هذه الرؤيـة هما اللذان يوجهان كعلة غائية حركة الشكل. ولهـذا فلهمـا الأولية دائما على الشكل. الشكل يحدد معالم المضمون ولكن المضمون هو الذي يوجه عملية التشكيل. وهذا هـو معنـى العلاقة العضوية الجدلية بينهما. وليس معنى هذا كما يـزعم أدونيس تغليب العقلانية في الشعر. فالمضـمون لـيس هـو الموضوع المعالج، وليس هو هذا المعنى أو ذاك في سـياق القصيدة وإنما هو قيمتها المضافة فوق عناصرها المحـددة، هو دلالتها العامة المؤثرة الفعالة التي تمتزج فيها العقلانيـة بالغنائية امتزاجا حيا. على أن أدونيس يعود فيؤكد في بعض فقرات أخرى على الرؤية الشاملة لا على الشـكل وحـده. فيقول "ولعل القيمة الحاضرة للشعر العربي كامنة في مـدى

تعبيره عن طاقة التحول في المجتمع العربي واحتضانه القيم والآفاق التي تختزنها هذه الطاقة أو تكشف عنها" وهو فـي هذا القول. رغم تعارضه لما يقوله ويؤكده في فقرات أخرى، يقترب من الفكر الماركسي في النقد العربي المعاصر، هـذا الفكر الذي يسعى أدونيس إلى تشويه حقيقته في أكثـر مـن موضع في كتابه. فليس صحيحا ما يقوله من "أن هذا التيـار (الذي يسميه بالتقويم الأيديولوجي السـائد، وهـي تسـمية مغلوطة، للتيار الماركسي أو الجدلي في النقد، لأنها تطمـس محاولته العلمية الموضوعية) يرى أن الشاعر الـذي يكتـب قصيدة في التأميم أو هجاء الاسـتعمار أو الإقطـاع بشـكل مباشر؛ أكثر ثورية من الشاعر الذي يحاول أن يخلق للحـب مثلاً أو للحرية، أو للتفتح الإنساني بمعناه الجـذري الشـامل بعدا جماليا بالشعر" أو يقول متسائلاً "هل يجب التخلي عـن الإبداع الشعري في سبيل الالتزام السياسي (كما ترى العقائد النقدية) ومن أجل الالتزام بالقواعد الجمالية الموروثـة كمـا ترى العقائد السلفية... وهنا تلتقي التقدمية والسلفية".

هذا بغير شك تشويه للموقف الماركسي في النقد الأدبـي. فالنقد الماركسي لا يتعرض لموضوعات الأدب أو الفن وإنما لمضمونه؛ أي لقيمتـه المضـافة؛ أي لرؤيـاه الاجتماعيـة والإنسانية النابعة من صياغته الفنية، وهو ليس حكما علـى الشعر من خارجه كما يقال، فالداخل الشـعري هـو ثمـرة الخارج كذلك، ولهذا فهو اكتشاف الخارج في الداخل وتحديد العلاقة بين الداخل والخارج خلال البنية الفنية. الشعر والفن عامة ليس قيمة فحسب بل هو قيمة ودلالة كذلك مترابطـان متداخلان. وليست كل صيغة فنية مبدعة تتضمن بالضرورة رؤية إنسانية واجتماعية متقدمة. وليس كل تغيير وتجديد في البنية الفنية رفضا للبنية الاجتماعية السائدة أو رؤية تجديدية تثويرية لها. حقًا إن كل رؤية غير منفصلة أو مستقلة عـن منهج صياغتها الفنية ولكن من الممكن تمييزها منهجيا، وهذا ما يحاول النقد الماركسي اكتشافه. أما محاولة الاقتصار على القيمة التشكيلية في الشعر ودمج رؤيته الإنسانية فـي هـذه القيمة التشكيلية دمجا كاملاً مطلقًا، ثم تقييم الشعر من الناحية الشكلية وحدها، فهي محاولة لطمـس الدلالـة فـي الشـعر وإضفاء طابع الثورية والتقدمية علـى شـطحات صـوفية

واستغلاقات ذاتية. وهو هروب شكلي من معاناة الواقع الحي إلى "أمام" تجريدي مغترب. على أن أدونيس لا يسعى لتشويه موقف النقد الماركسي من الأدب فحسب، بل ما أكثـر مـا يلوي رقبة بعض المعاني. أو يتناقض في تفسير ظاهرة مـن الظواهر، أو يتعسف في الحكم على بعضها الآخر؛ توكيـدا لوجهة نظره المسبقة.

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة السريعة لضيق المقام.

يقول أدونيس: إن الشعر ليس تعبيرا عن الواقع بل هـو ضد الواقع. وهذا التعبير صحيح ومخطئ في آن واحد. ذلك لأن الأمر يتوقف على ماذا نعنيه بالمواقع. في النصف الأول من جملته يترك كلمة الواقع مجهلة من أي تعريـف، وفـي النصف الثاني من الجملة يعرف الواقع الذي يقـف الشـعر ضده بأنه الواقع الطبقي السائد، والشعر الثوري بهذا المعنى للواقع هو بغير شك ضد الواقع. ولكـن بـالمعنى الأوسـع للواقع؛ أي الواقع الإنساني الحي بكل ما يضطرم فيـه مـن صراعات، فالشعر تعبير نوعي خاص عنه، وكل شعر هـو تعبير عن واقع في الحقيقة. أيا كان هذا الشعر (حتى لو كان شعرا غير واقعي بالمعنى الاصطلاحي). وقد يكـون هـذا

الواقع هو واقع العلاقات الاجتماعية السائدة. وقد يكون واقع الصراع المحتدم بما فيه من إرهاصات وأحلام بآفاق جديدة. وقد يكون واقع فئة تتأمل الواقع السائد من بعيـد وترفضـه رفضا متعاليا صوفيا مقدمة بديلاً ثوريا زائفًا هو في الحقيقة اجترارات ذاتية ضيقة الخبرة الإنسانية تكـرر نفسـها فـي تنويعات جمالية شكلية، وهي في النهاية تكريس للاغتـراب. والقضية دائما هي أي واقع نعيشه وأي واقع نرفضـه وأي رؤية جديدة نبشر بها، وليست مطلـق الـرفض الرؤيـوي أو الشكلي.

التصوف الإسلامي هو بغير شك ثورة في تاريخ الفكـر الإسلامي، ولكنها ليست ثورة علـى إطلاقهـا، وفـي كـل امتداداتها التاريخية. ففي كل مرحلة ومع اختلاف الملابسات تختلف دلالاتها. فهي عند البسطامي غيرها عنـد الحـلاج. غيرها عند ابن عربي. غيرها عند طوائف المتصـوفة فـي العصر المملوكي والعثماني (التي كانت لهم أحيانًـا السـيادة الفكرية الرجعية) عنها في عصرنا. على أن أدونيس يحكـم على الحركة الصوفية حكما إطلاقيـا مثاليـا، ولا يتكشـف دلالتها الخاصة حتى في أزهي وأمجد عصورها. بـل لعلـه

يرتفع بها فوق الحركة الاعتزالية العقلانية فـي عصـرها. ولكن أدونيس بصرف النظر عن هذا النقطة العامة، يتناقض في منهج حكمه على تجديدية أو ثورية الحركة الصوفية. فهو يميز كل حركة تجديدية ثورية في الفكر والفـن بالزمانيـة والتاريخية، ويعمم هذا على الحركة الصـوفية بـرغم أنهـا رفض للزمانية والتاريخية.

يقول أدونيس "وليس غريبا إذن أن يكون عنـوان أحـد الفصول في مقدمة ابن خلدون "في إبطـال الفلسـفة وفسـاد منتحليها" وهو يعني بذلك إبطال العقل عامة. وإنمـا إبطـال العقل الميتافيزيقي المثالي، وبهذه المناسبة كذلك ليس صحيحا ما يقوله أدونيس من أن ابن رشد قال بأنه الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل غايتها أخلاقية فحسب. هـذا فهـم جزئي وناقص لفكر ابن رشد.

في أكثر من موضع من كتابه يقول أدونـيس إن العقليـة الدينية هي العقليـة السـائدة فـي حياتنـا، وفـي موضـع أو أكثر من موضع آخر يقول "إن الغرب يقـيم فـي عمـق أعماقنا، فجميع ما نتداوله فكريا وحياتيا يجيئنا من الغـرب". فكيف نستطيع أن نوفق بين هذين القولين؟.

ما أكثر الملاحظات التفصيلية التي كنت أحب أن أعرض لها لولا ضيق المجال.

على أن تلك الملاحظات التي ذكرتها لا تقلل بحـال مـن القيمة التفجيرية لكتاب أدونيس. فلا شك أن دعوته للتثـوير الشعري دعوة صحيحة بشكل عام، وكتابه – وخاصة الجزء المتعلق بالشعر – هو امتداد تاريخي متقدم لدعوات سابقة منذ مدرسة "الديوان" و"الرابطة القلمية" وما تلاهما من دعـوات نقدية تجديدية في النقد الأدبي. إلا أن دعوة أدونـيس علـى جديتها وعمقها تتسم – كما ذكرت – بالمثاليـة والإطلاقيـة واللا تاريخية في تحديد معالم تاريخنا الفكري والفنـي. بـل لعلها تتورط أحيانًا في ميكانيكية حادة يتأثر فيها بشكل مباشر بتخطيطية التوسير (التوسير ما قبل نقده الذاتي) فضلاً عـن اتسامها برؤية نموذجية صوفية ميتافيزيقية للشعر تكاد تصدر عن موقف فكري مثالي لمفهوم الثورة عامة.

وليس في هـذا دعـوة للحـد مـن أي رؤيـة شـعرية أو فنية، وإنما القضية هي خطورة التعميم المطلق المتعسـف في الحكم والتقييم، وبالنسبة للإبداع الشعري والفني خاصة.

على أنه ليس من شك أنه لا سبيل إلى أن نمتلك حياتنـا وثورها بغير النظرة التاريخية النقدية الجسـورة لتاريخنـا، لتراثنا القديم والحديث على السواء. وبغير التجديد الإبـداعي المستمر لرؤيتنا لأنفسنا، وللعالم، وبهذا المعنى العام يشـكل كتاب أدونيس مساهمة جادة عميقة.

في مواجهة الغزو الثقافي الصهيوني الإمبريالي الرجعي في الوطن العربي مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافية عربية(*)

منذ ما يقرب عن عامين انعقد في دمشق في الفترة مـن ٢٦ إلى ٣٠ حزيران (يونيه) ١٩٨٠، مؤتمر للوزراء العرب المسئولين عن الشئون الثقافيـة، وذلـك لمواجهـة الغـزو الصهيوني بعد توقيع اتفاقيتي كامـب دافيـد بـين مصـر وإسرائيل، والأخذ في تطبيق العلاقات بينهما، بما في ذلـك العلاقات الثقافية.

(*) مداخلة قدمت في ندوة عقدها مؤتمر الشعب العربي في تونس فـي إبريل 1982 حول موضوع الغزو الثقافي الصهيوني.

على أن مناقشات المؤتمر التي انعكست – إلى حد مـا – في بيانه الأخير ومقرراته لم تقصر مفهوم هذا الغزو الثقافي على الغزو من الخارج فحسب، ولم تنسبه إلـى الصـهيونية وحدها، ولم تحصر خطره على مصر، وإنما أبرزت – إلى حد ما – أن هذا الغزو هو جـزء مـن مخطـط صـهيوني إمبريالي عام. ولقد غلب على قرارات ذلك المؤتمر الطـابع الإجرائي العملي، الذي يحدد أهدافًا معينة، ويعدد خطـوات لتنفيذها ويشكل لجنة لمتابعة هذا التنفيذ، فضلاً عـن إقـرار ميزانية خاصة لتمويل خطوات التنفيذ.

على أنه برغم الجهود الكبيـرة الرصـينة التـي بـذلتها الدكتورة نجاح العطار وزير الثقافة في سوريا، والتي عينت رئيسا للجنة المتابعة، فلم يتحقق شيء من أهداف المـؤتمر، فما اجتمعت لجنة المتابعة، وما توفرت الميزانية، وما اتخذت خطوة من خطوات التنفيذ، وأصبح البيان الختامي للمـؤتمر لا ختاما للمؤتمر، بل ختاما للقضية التي انعقد مـن أجلهـا المؤتمر.

وأتساءل اليوم بعد مرور عامين: لماذا؟ لقد انعقد المؤتمر بمشاركة أهل الحل، والعقد في الشئون الثقافية العربية، فلماذا لم يتم لا حل ولا عقد لهذه القضية الثقافيـة؟ ولقـد انتهـى المؤتمر إلى قرارات إجرائية محددة، ممكنة التنفيذ عمليا، لا إلى مجرد شعارات خاصة مجردة، فلماذا لم تتخذ خطـوات لتنفيذها؟ هل الطابع الرسمي للمؤتمر هو الذي عاقه عن تنفيذ قراراته؟ وعندما أذكـر الطـابع الرسـمي فلسـت أقصـد البيروقراطية – هذا المفهوم الذي يسـتخدم كثيـرا لطمـس وتغييب ما وراءه من دلالة اجتماعية، وإنما أقصد بالرسـمية الحكومية. وأقصد بالحكومية تعدد الحكومات وأقصد بتعـدد الحكومات تعدد السياسيات، وأقصد بتعدد السياسـات تعـدد المواقف الفكرية والأيديولوجية من الإمبريالية والصـهيونية، وعندما أستخدم كلمة تعدد فإنما أقصد التنوع بل الاختلاف بل التعارض والتناقض في السياسات والمواقف. فكيف كان من الممكن أن تتم وحدة عمل إجرائـي مـع تنـوع واخـتلاف وتعارض السياسات والمواقف إزاء الإمبريالية والصهيونية، وخاصة إذا كان هذا العمـل الإجرائـي يتعلـق بالثقافـة؛ أي بالموقف الفكري والأيديولوجي؟ واليوم أدرك تمامـا أن رذيلة ذلك المؤتمر كانت في فضيلته – فالطـابع الإجرائـي العملي لقرارات المؤتمر هو تلك الفضيلة التي عرقلت تحقيق

هذه القرارات، فلو أن المؤتمر انتهى إلـى قـرارات عامـة مجردة، طنانة رنانة، تسـب الثقافـة الصـهيونية، وتلعـن متعاطيها، وتتغنى بالمتصدين لها، وتدعو إلى الجهاد المقدس ضدها، حماية ودعما للشخصية العربية الأصلية، لاسـتطاع المؤتمر أن يصل إلى تحقيق أهدافه تحقيقًا "رسـميا" كـاملاً ولاختفت الاختلافات والخلافات ولتحققـت وحـدة الكلمـة العربية على مستوى رفيع يؤكد – كما تؤكد دائما – عمـق وأصالة الوحدة القومية!! أما أن تؤكد قرارات ذلك المـؤتمر على الـدعوة إلـى "التعـاون مـع الجمعيـات والهيئـات والشخصيات الثقافية المصرية التي تنهج خطًا وطنيا معاديـا للصهيونية ونظام السادات وتقديم كل دعم ممكن لها "وأن – تؤكد هذه القرارات على ضرورة "دعـم مؤسسـات النشـر الوطنية في فلسطينية في البلدان العربيـة" وأن تؤكـد هـذه القرارات على مطالبة "وزارات التربيـة العربيـة علـى أن تدخل في برامج التربية تدريس أخطار كامـب دافيـد فـي مختلف مجالات الحياة العربية الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية "وأن تؤكـد هـذه القـرارات علـى "مسـألة الديمقراطية في الثقافة العربية وحرية الأديب والمفكر العربي واعتبار ذلك هو القاعدة الأساسية التي تقف عليهـا الثقافـة العربية في مواجهة الغزو الثقافي الإمبريالي والصهيوني" أما أن تؤكد قرارات المؤتمر تلكم الأمور وأمورا أخرى ليسـت

أقل أهمية، فكيف نتوقـع مـن مـؤتمر وزارات – الثقافـة "الرسمية" رغم تصديق ممثلي هذه الـوزارات علـى تلـك القرارات أن تتوفر له النية والحماس لتنفيذها؟ والحق أننا في السياسة قد نستطيع أن نصل إلى وحدة عمل عربي – حـول ما يسمى ببرنامج الحد الأدنى، وقد نستطيع في الاقتصاد أن نجد نقاط عمل مشتركة بـين الأنظمـة العربيـة المختلفـة والمتعارضة، وقد نستطيع في الأمور العسـكرية أن نقـدم معونات مالية، أو نبعث بفرق صغيرة رمزية تعبيـرا عـن التضامن العربي، أما في الشئون الثقافية، في الفكـر، فـإن الأمر يمس جوهر وجذر الموقـف السياسـي والاقتصـادي والاجتماعي جوهر وجذر الخلافات والاختلافات بين الأنظمة العربية فيما بينهما وبين هذه الأنظمة ومختلـف الحركـات والتنظيمات الوطنية والتقدمية في عالمنا العربي. ولهذا قـد يكون من العسير للغاية الاتفاق حول مستوى الحـد الأدنـى الثقافي أو الفكري، وإذا كان من الجائز أن يتم هذا الاتفـاق إعلانًا وبيانًا، تأكيد لوعي زائف بتضامن عربي غير موجود فلا سبيل إلى أن تصبح عناصر هذا الإعلام والبيان وقـائع حية عينية ملموسة.

وهكذا كان بالدقة مصير قرارات مؤتمر دمشق لمواجهـة الغزو الثقافي الصهيوني مجرد بيان بغير تبيين!

على أنه من الواجب أن أشير – من ناحية – إلـى أنـه برغم ما اشتملت عليه قرارات ذلك المؤتمر من بنود عمليـة جيدة، إلا أنها في الحقيقة، نتيجة لطابعها العملي الخالص قد تورطت في موقف إجرائي عام يكاد يصـدر عـن رؤيـة تجزيئية للمعركة ضد الإمبريالية والصهيونية، فنلاحظ مـثلاً في تلك القرارات أن أغلب بنودها تكاد تقتصر على الحركة الثقافية في مصر وفي فلسطين المحتلة، كأنما خطر الثقافـة الإمبريالية والصهيونية كامن في مصر وفي فلسطين المحتلة وحدهما دون سائر البلاد العربية، ورغم الإشارة إلى ذلك في ديباجة البيان الختامي للمؤتمر، ونلاحظ كذلك أنه لا إشـارة واضحة إلى الفكر الرجعي العربي أو إلى طبيعة العلاقة بينه وبين الفكر الإمبريالي الصهيوني. فضلاً عن أن الإشارة إلى الإمبريالية جاءت في البيان الختامي، وفي القـرارات علـى نحو عرضي وهامشي، وهكذا لم تتضح الرؤية الكافية فـي النسيج العام للبيان وللقرارات بأن النضال ضد الإمبرياليـة حتى في الحدود الثقافية؛ إنما يتمثل أساسا في النضـال مـن أجل تحرير البلاد العربية من التبعية السياسية والاقتصـادية للإمبريالية عامة وللإمبريالية الأمريكية بوجه خاص.

على أنه برغم هذه النواقص المهمة التي جاءت نتيجة لما تميزت به قرارات مؤتمر دمشق من فضيلة؛ هي غلبة الطابع الإجرائي العملي على قراراته فلا شيء تحقق من هذه القرارات.

وإذا كان هذا هو مستوى ومصير قرارات المؤتمر الرسمي، فإننا نأمل أن يكون مستوى ومصير قرارات مؤتمرنا الشعبي أفضل سواء من حيث الوضوح والحسم والشمول الفكري، أو من حيث التحقيق العملي، وخاصة أن التصدي للثقافة الصهيونية والإمبريالية فضلاً عن الرجعية لن تقوم به وزارات الثقافة، وإن أمكن أن توفر له الاحتياجات العملية إن كان من مصلحتها وفي توجهها الفكري ذلك، وإنما الذي يقوم به وسيقوم به المثقفون أنفسهم. على أن القضية ليست تمييزا شكليا بين مؤتمر رسمي ومؤتمر شعبي؛ فالمعيار الحقيقي هو الموقف الفكري والمنهج الموضوعي العملي لكليهما. فلسنا ننكر أنه في المستوى الرسمي لبعض البلاد العربية هناك توجهات إيجابية واعية ضد الثقافة الإمبريالية والصهيونية والرجعية، كما أننا نجد بين المثقفين العرب من جعلوا أنفسهم أبواقًا للفكر الرجعي بل

الصهيوني الإمبريالي، بعضهم يعبر عن هذا بوعي جهيـر، وبعضهم – بوعي أو بغير وعي – يحقق الأمر نفسه. الـلا عقلاني أو اللا تـاريخي أو البرجمـاتي أو الانتهـازي أو التبريري أو التوفيقي أو الانتقائي، الذي قد تتعـارض مـع المفاهيم والمواقف الإمبريالية والصهيونية والرجعية شـكلاً، وإن تلاقت معها بل قامت على ترسيخها عملاً.

ليست هذه دعوى إلى واحدية نمطية فكرية، تنكر وترفض كل ما عداها، فما أشد احترامنا لتنوع الاجتهـادات الفكريـة والثقافية بشكل عام، تنوعها في مواجهة الثقافة الإمبرياليـة الصهيوينة الرجعية بشكل خاص، على أننا نرفض كل فكـر يدعو إلى تعصب أو عنصرية أو عدوان أو تبعية أو استغلال أو قمع أو جمود، نرفض كل فكـر يعرقـل روح العقلانيـة والموضوعية والنقد والإبداع والحرية والديمقراطية، نرفض كل فكر يقف ضد التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي والتفتح الإنساني والسلام. إننا نرفض في الفكر ما نعتبـره معاديـا للفكر، ونرفض في الثقافة ما نعتبره معاديا للثقافة من حيـث إن الفكر والثقافة تعبيران عن إنسانية الإنسـان وكرامتـه، وللإمبريالية والصهيونية والرجعية فكر وثقافـة، نرفضـها ونحاربها دفاعا عن الفكر والثقافة.

إن هذا الفكر وتلك الثقافة هي جزء مـن أجهـزة القمـع والتسلط والاستغلال والعدوان والجمود والعنصرية والتضليل والتزييف التي يحققون بها أهدافهم المعادية لإنسانية الإنسان.

على أن هذا الفكر وتلك الثقافة تتخـذ أشـكالاً وأسـاليب ومناهج واضحة متنوعة متلونة، تخفي فيها حقيقـة أهـدافها وحقيقة انتسابها الإمبريالي الصهيوني.

ولهذا فالمعركة ضـد الثقافـة الإمبرياليـة والصـهيونية والرجعية، ليست بالمعركة السهلة أو المباشرة، أنها ليسـت مجرد مواجهة صدامية مع رأي أو فكرة أو كتـاب أو فـيلم أو مسرحية، إنما هي معركة شاملة مع رؤية شاملة تتجسـد، نعم تتجسد في مختلف المفـاهيم والعلاقـات والممارسـات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فضلاً عن الثقافة، وبدون هذا الفهم الشامل لن نستطيع أن نواجه تلك الثقافة مواجهـة موضوعية حقيقية، ولن نستطيع هزيمتها.

إن البدء بتحديد الأسس المبدئية العامة لطبيعـة وحـدود معركتنا ضد تلك الثقافة؛ هي ضرورة منهجية وفكرية ينبغي الاتفاق عليها منذ البداية، حتى لا تستنفدنا وتشتتنا في النهاية قرارات إجرائية خالصة، تفتقر إلى الرؤية المبدئية الشاملة.

واسمحوا لي أن أكرر نفسي فأضمن كلمتي هـذه بعـض فقرات من الكلمة التي ألقيتها في افتتاح المـؤتمر الرسـمي لوزارة الثقافة في دمشق منذ عامين، فلا تزال تلك الفقـرات القديمة صالحة كمدخل ابتدائي ومبدئي لما أريد أن استخلصه من مقترحات عملية لمواجهة الثقافة الإمبريالية الصـهيونية الرجعية.

"إن الانتكاس السياسي والاقتصادي في مصـر قـد بـدأ التمهيد له ثقافيا وأيديولوجيا قبل أن تبـرز بشـكل واضـح مظاهره السياسية والاقتصادية، لقد بدا بتلك الحملة الخسيسة الشرسة ضد المفاهيم، والقيم التي أضاءت وجه "مصر جمال عبد الناصر" مصر العداء للإمبريالية والصـهيونية، مصـر الثقافة الوطنية والتقدم الاجتماعي، مصر الوحـدة القوميـة العربية. وبدأ الانتكاس بالإجهاز على عشرات المنابر الثقافية والإعلامية المستنيرة، كالكاتب والطليعة والفكر المعاصـر، وتراث الإنسانية ومجالات الشعر والقصة والمسرح والسينما إلى غير ذلك. وبدأ بطرد المثقفين المصريين المستنيرين من مختلف مراكـز الثقافـة ووسـائل الاتصـال الجمـاهيري وبتشريدهم أو سجنهم وبدأ بمحاولة تشويه الوجـه المشـرق

لنضالات الثورة الفلسطينية وقيادتها المتمثلة في منظمة التحرير الفلسطينية. بدأ بإهدار قيم الصداقة والتحالف النضالي مع القوى الوطنية والتقدمية في العالم وفي مقدمتها الاتحاد السوفيتي، بدأ بتبييض صفحة أعدى أعداء أمتنا العربية: الولايات المتحدة الأمريكية ووضع أوراق الثقة السياسية الكاملة في يدها، وبدأ بتزييف مفاهيم السلام والرخاء والاستعمار والصهيونية والتقدم والحضارة وإفراغها من دلالاتها الحقيقية، بدأ بإشاعة روح التسطح والابتذال والتضليل والتعصب والطائفية في مختلف أجهزة الثقافة والإعلام، بدأ بالقهر والقمع للحوار الفكري الديمقراطي، والإبداع الثقافي الجاد، مستغلاً بغير شك الأمية التي لا تزال مستشرية في مجتمعاتنا، سواء كانت أمية أبجدية أو فكرية.

نعم كانت الثقافة والأيديولوجية هما المدخل للانتكاس، المدخل الذي وظفته الأجهزة الساداتية منذ البداية تمهيدا لتمرير الأهداف السياسية والاقتصادية للمخطط الإمبريالي الصهيوني بعد ذلك، على أن هذا المدخل، ما لبث أن أخذ يسعى كي يصبح ركيزة للمخطط نفسه في مرحلة تنفيذه، تبريرا له وترسيخًا.

إن الأنظمة الرجعية تحكم وتقمع بالأيديولوجية التضليلية، بقدر ما تحكم بأشكال القمع المباشرة.

والحق أنني أردت أن أقول ببساطة وصراحة، أن المحنة الثقافية التي تشهدها اليوم في مصـر، أفرزتهـا وتفرزهـا الهياكل السياسية والاقتصادية الرجعية التابعة السـائدة فـي مصر اليوم، تكريسا وإعادة إنتاج لهذه الهياكل نفسها، وهـذه البنية الثقافية والأيديولوجية المهيمنة هي التي تمهد السـبيل لاستقبال الثقافة الإمبريالية والصـهيونية بـل واسـتنباتها. والحق، مرة ثانية أنني أردت أن أقول ببسـاطة وصـراحة كذلك أن الخطر الذي يهدد قيم الثقافة العربية التي هي تعبير عن قيم الثورة العربية، لا يكمن فحسب فـي هـذه الغـزوة الإمبريالية الصهيونية لمصر، وإنما يكمن كذلك هذا الخطـر في كثير من الأوضاع العربية عامة بما تشكله مـن هياكـل وأبنية سياسية واقتصادية وثقافية وأيديولوجية تُعـد صـالحة لإفراز واستقبال واستنبات قيم ومفاهيم هذه الغزوة الثقافيـة الإمبريالية الصهيونية "الخارجية – الداخلية". إن الثقافـة – كما تعرفون – ليست قيما ومفاهيم وأذواق وأسـاليب حيـاة معلقة في فراغ؛ بل هي تعبير حي عـن أوضـاع وهياكـل سياسية واقتصادية واجتماعية، فضلاً عن أنها قـوة فاعلـة دافعة ومؤكدة، ومحددة لهذه الأوضاع والهياكل نفسها".

"وليست هناك ثقافة تفرض فرضا من الخارج، إن لم تجد الأرضية المواتية لها، بل المستنبتة لها كذلك. والثقافة هـي أداة الوعي بالواقع وأداة السيطرة عليه وتوجيهه. ولكـن أي وعي؟ وأي واقع؟ ولمصلحة من تتم السيطرة ويتم التوجيـه؟ هذه هي القضية.

والقضية هي أننا لن نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية بثقافة تنطق باللغة العربية، وتخون في الوقت نفسـه تـراث هذه اللغة مضمونًا، وفكرا، بثقافة تتشدق بشـعارات قوميـة وتقدمية طنانة رنانة تتناقض مع ممارساتها الواقعية، وإنمـا نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية بثقافـة تنطـق بلغـة الممارسة الوطنية الديمقراطية الصادقة الحية، بثقافة تنطـق بلغة التراث العربي الإسلامي الأصيل العظـيم، وبكـل مـا يحتشد به من قيم العقلانية والاستنارة والإبداع والخلق وروح النقد والاجتهاد والتجدد، بثقافة تنطق بلغة التحرر والعدالـة والتقدم الاجتماعي والتفـتح الإنسـاني والديمقراطيـة فـي العلاقات والأنظمة والمؤسسات العربية، بثقافة عربية هـي وعي بضرورة الوحدة القومية العربية علـى أسـاس مـن الديمقراطية والتقدم الاجتماعي والعداء الحاسـم للإمبرياليـة والصهيونية فكرا وقيما وأساليب حياة ونظم حكم.

هكذا ينبغي أن نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية، ثقافة التعصب واللاعقلانية والفاشية والاستغلال والقهر والعنصرية والطائفية وروح الأنانية الفردية والاستهلاكية والاستعلاء والعدوانية.

نواجه الثقافة الإمبريالية والصهيونية لا بمفاهيمها وقيمها، كما يمارس أحيانًا، وإنما بنقيض هذه المفاهيم والقيم. فثقافتنا العربية المعبرة بحق عن أصالتنا القومية، وعن ضرورات تحررنا وتجددنا وتقدمنا؛ هي بالضرورة النقيض المباشر لهذه الثقافة الإمبريالية والصهيونية. ولهذا فثقافتنا العربية لا يمكن ولا ينبغي أن تكون ثقافة التعصب والجمود واللاعقلانية والطائفية والقمع والاستبداد والإقليمية والعنصرية والاستغلال، وخنق روح الإبداع والتجدد والديمقراطية. ولا يمكن ولا ينبغي أن تكون ثقافة التسطح والتعتيم والتبسيط والابتذال، وإشاعة روح الاستهلاك والمتع الرخيصة فضلاً عن روح الاستهتار والتخلف واليأس والاستلاب.

إن ثقافتنا العربية التي ينبغي أن نناضل من أجل إشاعتها وتنميتها وتعميقها؛ هي النقيض المباشر لهذه المفاهيم والقـيم التي نراها للأسف تبرز وتمارس هنا وهناك فـي أوضـاع وجوانب مختلفة من أمتنا العربية، وتكاد أن تصـبح الممـر والمعبر، فالمبرر بعد ذلك للثقافة الإمبرياليـة والصـهيونية بشكل سافر أو مستتر. أن الظـاهرة السـاداتية مسـتويات وأشكال متنوعة ومتلونة فاليقظة اليقظة لها والحـذر الحـذر منها، والمواجهة الصارمة الواعية لهزيمتها.. لا في مصـر وحدها بل في كل وضع عربي يمهد لإفرازها واسـتنباتها.. ولكن كيف نواجه هذه الظاهرة الثقافية الساداتية في الـوطن العربي.. وكيف نستأصلها وكيف نسعى لحمايـة وتأصـيل وتنمية عروبتنا الثقافية الحقيقية، الحق أنه لا حماية لعروبتنا الثقافية، بل لعروبة الإنسان العربي عامة إلا بحماية إنسـانية الإنسان العربي أولاً وأساسا، وذلك بوقف مختلـف أسـاليب الامتهان الجسدي والمعنوي فضلاً عن مختلف أشكال القمـع والقهر الفكري واحترام روح الاجتهـاد والنقـد والإبـداع والعقلانية، وتوفير وحماية الحوار الديمقراطي البنـاء بـين مختلف القوى والتيارات والاجتهادات السياسية والاجتماعيـة والثقافية، الوطنية والتقدمية.

فالقضية المطروحة أمام مؤتمرنا هـذا إن تكـن قضـية ثقافية، فإنها كذلك كما ذكرت في البداية غير منفصـلة عـن الأوضاع السياسية والاقتصادية والعسكرية عامة؛ أي عـن المخطط الإمبريالي الصهيوني الشامل ضد الثورة العربيـة عامة والفلسطينية بوجه خاص. ولهذا فليس يكفي أن نقـول لا.. للسادات فالذي يقول لا.. للسادات ويقول نعم لأمريكـا، إنما يقول ألف نعـم للسـادات وألـف نعـم للصـهيونية.. والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعيـة هـي حقـل استنبات للقيم والمفاهيم الثقافية. نعم.. ما أحوج الأمة العربية إلى استراتيجية سياسية شاملة، توحد موقفها من الاسـتقلال الوطني فكريا وعمليا في مواجهة الإمبريالية والصـهيونية. وما أحوج الأمة العربية إلى استراتيجية اقتصـادية تحقـق تكاملاً اقتصاديا بين ثروة أراضيها وإنتاجية أبنائها. ودفعـا لتطورها المسـتقل التوحيـدي، وقهـرا للتخلـف وتصـديا للاستغلال والنهب الإمبريالي وشركاته المتعددة الجنسية، وما أحوج الأمة العربية أخيرا إلى استراتيجية ثقافية دعما لهـذه الجوانب الاستراتيجية السياسـية والاقتصـادية والعسـكرية وتصديا فعالاً إيجابيـا للثقافـة والإيديولوجيـة الإمبرياليـة

الصهيونية الرجعية.. وما أحوجنا إلى التصدي بحسم للأمية، هذا العار على جبين الثقافة العربية والمثقفين العرب، ومـا أحوجنا إلى التصدي بحسم للأمية، هذا العار علـى جبـين الثقافة العربية والمثقفين العرب، وما أحوجنا إلـى التصـدي بحسم للأمية، هذا العار على جبين الثقافة العربية والمثقفـين العرب، وما أحوجنا إلى تعميق وعينا النقدي بالتراث العربي الإسلامي العظيم، وما أحوجنا إلى تنسيق الجهـود الثقافيـة العربية على المستوى القومي العام تنمية وتعميقًـا للإبـداع الثقافي عامة على أساس من احترام الاجتهـادات المختلفـة، وتوفيرا لروح الموضوعية والعقلانية والديمقراطية، أجل ما أحوجنا إلى استراتيجية عربية شاملة تكون معركـة الثقافـة العربية في مصر فصلاً بارزا من فصولها".

في ضوء هذه الكلمات القديمة وفي ضوء خبرة مـؤتمر دمشق، اسمحوا لي أن استخلص، وأن أوضح بعض المبادئ التي يمكن أن تكون قاعدة لما نقترحه من سياسات ومواقـف وإجراءات، أو استراتيجية ثقافية عربية في مواجهة الثقافـة الإمبريالية الصهيونية الرجعية.

أولاً : ليست هناك ثقافة يمكن فرضها من الخارج فرضـا، إذا لـم تجـد فـي البنيـة السياسـية والاقتصـادية والأيديولوجية الداخلية ما يتيح استقبالها وتقبلها، بـل واستنباتها وتوظيفها اجتماعيا. فأثر الثقافة الخارجية لا يثمر إلا عبر الحقل الأيديولوجي السائد المعبـر عـن البنية السياسية والاقتصادية السائدة، فما كـان للفكـر الإمبريالي الصهيوني أن يكون له صدى مـؤثر فـي مصر خلال المرحلة الناصرية، لا للمواقف السياسـية المعادية للإمبريالية والصهيونية خلال هـذه المرحلـة وإنما – أساسا – لطبيعة البنية السياسية – الاقتصادية – الاجتماعية التي كانت تنمو وتتجذر شـيئًا فشـيئًا، وكانت تنمو معها وتتجذر كذلك ثقافة وطنية ديمقراطية معادية للإمبريالية والصهيونية والرجعية عامة.. ومع الانقلاب والانتكاس على هذه البنية خـلال المرحلـة الساداتية؛ أخذت تنمو بنية سياسية واقتصـادية تابعـة للإمبريالية، وتنتعش معها أيديولوجية رجعيـة دعمـا للبنية السياسية الاقتصادية الجديدة، وحقـلاً لاسـتقبال واستنبات مفاهيم وقيم الثقافة الصهيونية والإمبرياليـة،

وعلى طول البلاد العربية وعرضها، ستجد تلك القـيم والمفاهيم متنعشة رائحة؛ حيث يسود الفكر الرجعـي الجامد المتخاف معبرا عن أبنية سياسـية واجتماعيـة واقتصادية متخلفة تابعة، فإذا أردنا بحق أن نتصـدى وأن نواجه الثقافة الإمبريالية الصـهيونية، فلنواجههـا ولنتصدى لها أولاً في حقـل الأيديولوجيـة العربيـة الرجعية التي تستقدمها بل وتستنبتها كذلك.

ثانيا : نتساءل: ما هي هذه الثقافة أو الأيديولوجية الصهيونية التي ينبغـي أن نتصـدى لهـا؟ حقًـا إن للصـهيونية أيديولوجيتها المستعدة من ميثولوجيتنا عامة، فليس هدف الصهيونية أن يتبنى الشعب العربي هذه الأيديولوجيـة الصهيونية، وليست هناك خشية أن يقتنع الشعب العربي بهذه الأيديولوجية الزائفة، وإنما خطـر الأيديولوجيـة الصهيونية على أيديولوجيتنا هو إخفاء هذه الأيديولوجية الصهيونية، هو تغييبها، فتصبح إسرائيل مجـرد دولـة مجاورة يهودية معتدية، وتصـبح معركتنـا معهـا لا معركة ضد استعمار استيطاني يحمـل فلسـفة قوميـة شوفينية عنصرية تعبر عن الرأسمالية اليهودية الكبيـرة

العالمية المندمجة المصالح مع الرأسـمالية الاحتكاريـة العالمية، وإنما مجرد معركة ضد معتـدين يهـود! وإذا كان الأمر كذلك فما أسهل ما نكتشف فـي النهايـة أن اليهود أبناء عمومتنا، وما أسهل ما نكتشف في القـرآن ما يدعو إلى المسالمة لمن يجنح للسلم. وما أسـهل أن تتقاص القضية، أو تتضخم حول "القدس" رمز الطـابع الديني الذي يتخذه الصراع كما تتخذه المسالمة كـذلك، أما العدوان فما أسهل ما تتكشف له تسـويات سـلمية تفضي بالضرورة إلـى تنـازلات، ثـم إلـى تبـادل الاعتراف. والحق أننا لو تأملنا الخطوات التي خطاهـا السادات منذ زيارة القدس حتى اتفاقيات كامب ديفيـد، لوجدنا وراءها هذه الخطوات الفكرية الأيديولوجية التي تتضمن في جوهرها تغييب الأيديولوجية الصـهيونية، هذا التغييب الذي نتبينه فـي خطـاب السـادات فـي الكنيست، وفي دعوته إلى لقاء الأديان الثلاثة في بقعـة مقدسة من سيناء يكون الرموز الثلاثة لها هم السـادات وكارتر وبيجن كما نتبينه في كلمات السادات وتوفيـق الحكيم حول "المتحضرين" ويقصد بهم الإسرائيليين، كما

نتبينه في اقتراح الملك الحسن حول اللقاء المثمر بـين العبقرية اليهودية التكنولوجية والأموال العربية إلى غير ذلك. إن الخطر الأساسي على ثقافتنا وأيديولوجيتنا هـو في تغييب حقيقة الأيديولوجية الصهيونية لا في تبنيهـا، والحق أن الذي يقوم بهذا التغييب ليس الصهاينة، فمـا أكثر ما يتباهون ويتغنون بصهيونيتهم، إنما الذي يفعـل ذلك هي الأنظمة العربية الرجعيـة عبـر صـحافتها وأيديولوجيتها ومثقفيها وممارستها السياسـية العمليـة، على أنى إذا كنت أحدد أن الخطر الأساسي على ثقافتنا هو تغييب الحقيقة الصهيونية، فليس معنى هذا أنه ليست هناك أخطار أخرى على ثقافتنا من الثقافة الصـهيونية، على أنها في معظمها تصدر عن هذا الخطر الأساسـي سلبا أو إيجابيا، كانبهار أو كتيئيس أو كرد فعل معاكس في شكل تعصب ديني أو تعصب قومي أو عنصرية أو طائفية؛ أي صهيونية معكوسة، على غير ذلك فضـلاً عن محاولات طمس الوعي التاريخي العربي وتشويهه.

ولهذا فإن فضح الحقيقة الصهيونية فـي غيـر هـوادة، وفضح محاولات تغييبها من جانب القوى الرجعية العربيـة، قضية بالغة الأهمية فـي التصـدي للثقافـة والأيديولوجيـة الصهيونية، وما يصدر عنها من آثار وأخطار أخرى نتيجـة لتغييب حقيقتها.

ثالثًا : ونتساءل كذلك حول الثقافة الإمبريالية، مـا حقيقـة الخطورة التي تمثلها والتي ينبغي أن نتصـدى لهـا؟ طبعا إن الثقافة الإمبريالية لا تريـد أن تجعـل منـا إمبرياليين، كما أن الثقافة الصهيونية لا تريد أن تجعل منا صهيونيين. كلاهما يريد أن يجعـل مـن الثقافـة العربية من الفكر العربي والأيديولوجية العربية، فكرا وثقافة وأيديولوجية تابعة للفكر الإمبريالي الصهيوني، وذلك بإشاعة مفاهيم وقيم وأذواق وتصورات تحرمـه العقلانية، والاستقلالية والإبداعيـة الذاتيـة والحـس التاريخي، والقدرة على السيطرة على واقعه الوطني، وتحقيـق ثورتـه الديمقراطيـة ووحدتـه القوميـة والإمبريالية وخاصة الإمبريالية الأمريكية تحقق هـذا عبر الحقل الأيديولوجي للفئات والطبقات العشـائرية

والإقطاعية والبرجوازية المسيطرة في العالم العربي.
إن إشاعة وتعميم الرؤية الأمريكية للحياة؛ هي جـزء أساسي من برنامج المعونات السياسـية والاقتصـادية للبلدان النامية، فيها تتحقق التبعية الفكريـة والثقافيـة، دعما وتكريسا للتبعية السياسية والاقتصادية. إن سيادة روح الفرديـة والمغـامرة والعصـامية والنخبويـة والبرجماتية والنظـرة التجزيئيـة، والـلا عقلانيـة والوضعية واللا تاريخية فضلاً عن النزعة الاستهلاكية والانبهار بالمظاهر والسطحية والعدوانية هي بعـض القيم والمفاهيم التي تقدمها ترسانة الرؤية الأمريكيـة للحياة عبر أفلامها وإعلامها وكتبها، بل عبر نظرياتها السيكولوجية والاجتماعية، على أنها – كما ذكرت في البند أولاً – لا تفرض فرضا مـن الخـارج، وإنمـا تستجيب للاحتياجات الأيديولوجية للأبنيـة السياسـية والاقتصادية السائدة في البلاد العربية، بل هـي فـي كثير من الأحيان تستنبت اسـتنباتًا محليـا، أو تـدعم الاستنبات المحلي عن طريق إعداد إطـارات عربيـة ثقافية مشحونة بالمنهجية الأمريكية، وذلك عن طريق

البعثات والمعاهد الأمريكية والإرسـاليات التبشـيرية المحلية، وبرغم خطورة هذه القيم والمفاهيم والمنـاهج المعبرة عن الرؤية الأمريكية للحياة، وعـن الأبنيـة العربية الرجعية، فإن الخطر الأساسي علـى ثقافتنـا وأيديولوجيتنا العربية لا ينبع منها في المحـل الأول، وإنما من تغييب حقيقة الإمبريالية عامة، والإمبرياليـة الأمريكية خاصة عن الوجدان العربي، عـن الفكـر العربي، عن السياسات والممارسات العربية.

فالولايات المتحدة الأمريكيـة لـم تعـد فـي الكتابـات والممارسات السياسية لأغلب الـبلاد العربيـة، هـي رأس الإمبريالية العالمية، رأس الاحتكـارات وشـركات السـلاح والاستغلال والعدوان ودفع العالم إلى حافة هاوية الحرب، بل هي مجرد الدولة العظمى، الولايات المتحدة الأمريكية التـي في يـدها ٩٩% مـن أوراق مشـكلة العـدوان والتوسـع الإسرائيلي. فلماذا إذن لا نتحالف معها تحالفًـا اسـتراتيجيا يحقق لنا أهدافنا الوطنية؟ ولماذا – كدولة عظمى حليفـة لا تقدم لها مصر والسعودية وعمـان والصـومال والسـودان وغيرها قواعد عسكرية أو تسهيلات عسـكرية، ولمـاذا لا

نسلح جيوشنا بأسلحتها، ولماذا لا نستفيد بخبراتها السياسـية والاقتصادية والتعليميـة والثقافيـة، فضـلاً عـن النفطيـة والعسكرية؟ إنهـا ليسـت أسـلحة أو خبـرات أو قواعـد للإمبريالية الأمريكية، لا وإنما لدولـة الولايـات المتحـدة الأمريكية الدولة العظمى.. ثم لماذا لا نسـعى لتحييـد هـذه الدولة العظمى في صراعنا ضد إسرائيل، ولماذا لا نتنـافس على صداقتها، ونكسب ودها أكثر مما تفعل إسرائيل مع هذه الدولة العظمى، وبهذا لا نسعى إلى تحييدها فحسب، بل إلـى اتخاذها وسيلة للضغط على إسرائيل، ولماذا لا نتنافس علـى صداقتها ونكسب ودها أكثر مما تفعل إسرائيل مع هذه الدولة العظمى، وبهذا لا نسعى إلى تحييدها فحسب، بل إلى اتخاذها وسيلة للضغط على إسـرائيل؟! وهكـذا بتغييـب الحقيقـة الإمبريالية للولايات المتحدة فضـلاً عـن بعـض البلـدان الرأسمالية الأخرى، كفرنسا وألمانيا الغربية واليابان، ينفـتح باب التبعية الكاملة السياسية والاقتصادية والثقافية للإمبريالية العالمية والأمريكية خاصة، بل تبرر وتمرر مواقف التواطؤ التي تقفها الإمبريالية العالمية والأمريكية مع إسرائيل. فهـذا المنطق الذي يغيب – الحقيقة الإمبريالية كما يغيب الحقيقـة

الصهيونية، يسعى لبذر الأوهام حول استقلال إسرائيل عن الولايات المتحدة الأمريكية من اللوبي اليهودي الأمريكي الموالى لإسرائيل. فلا تكون إسرائيل أداة إمبريالية - بل تصبح الإمبريالية الأمريكية أداة لإسرائيل!! ومن تغييب الحقيقة الإمبريالية والحقيقة الصهيونية، يتم تغييب العلاقة العضوية الحميمة الوطيدة بين الصهيونية العالمية والإمبريالية العالمية، أو بين الرأسمالية اليهودية الكبيرة والاحتكارات العالمية تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية... حقًا هناك تمايز هامشي وجزئي بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، ولكن في إطار تلك العلاقة العضوية الإمبريالية العالمية، وخلف قيادة وسيطرة الاحتكارات الأمريكية.

إن تغييب الحقيقة الإمبريالية للولايات المتحدة الأمريكية أساسا هو الخطر الأساسي الذي تتعرض له ثقافتنا وأيديولوجيتنا. ومن هذا التغييب يسهل استنبات أو استقدام أو تبني مختلف المفاهيم والقيم والمناهج الأخرى التي تشكل الرؤية والمنهجية الأمريكية للحياة باعتبارها ليست رؤية الإمبريالية الأمريكية، بل رؤية الحضارة الأمريكية المزدهرة الناجحة!؟

ولهذا فان فضح الحقيقة الإمبريالية والأمريكية خاصـة، وفضح محاولات تغييبها والكشف الدائم عن وجههـا القبـيح قضية بالغة الأهمية، بـل حاسـمة فـي التصـدي للثقافـة الإمبريالية والصهيونية على السواء وما يصدر عنهما مـن آثار وأخطاء.

رابعا : ذكرنا من قبل أن الثقافـة الإمبرياليـة الصـهيونية لا تفرض فرضا من الخارج، وإنما تقبل بل تسـتنبت في حقل الأيديولوجية العربية الرجعية المعبـرة عـن الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعيـة الرجعيـة، وأن هذا يـتم أساسـا لا بتبنـي الثقافـة الإمبرياليـة والصهيونية، وإنمـا بتغييـب الحقيقـة الإمبرياليـة والصهيونية بشكل مباشر، ولهذا فإنه من الصـعب أن نتبين التبعية الثقافية والأيديولوجية بشكل مباشر كذلك. والحقيقة أنها ليست تبعية ثقافية وأيديولوجية مباشـرة بقدر ما هي تعبير عن الأبنية السياسية والاقتصـادية السائدة؛ أي إنها إيديولوجية الطبقات الرجعية السـائدة التي تكرسها وتدعمها وتعي إنتاجها باستمرار محتفظة في الوقت ذاته بخصوصية توهم استقلالها وتمييزهـا الأيديولوجي عن الصـهيونية والإمبرياليـة والفكـر

الغربي عامة. والرجعية العربية ليست فئة متجانسة، بل تتراوح بين فئات عشائرية وقبلية وبقايا إقطاعية ورأسمالية ريعية وبرجوازية طفيلية وبرجوازية زراعية، وبرجوازية كبيرة محلية إلى غير ذلك. ولهذا تتراوح وتختلف كذلك التوجهات الفكرية والإيديولوجية عامة. من حيث المستوى والدلالة وبحسب الملابسات البنيوية الخاصة في هذا البلد العربي أو ذاك. على أنه إذا كانت البرجوازية الأوروبية الكبيرة تلعب لعبة الليبرالية والديمقراطية الشكلية التي انتزعت منها عبر نضال ديمقراطي طويل وشاق إخفاء لحقيقة النظام الاستعماري والاستغلالي، والتسلط الطبقي التي تستند إليه، فإن الرجعية العربية على اختلاف وتنوع أشكالها ومستوياتها تلعب أساسا لعبة التعصب الديني، والتعصب القومي والطائفية، أو بهم جميعا في كثير من الأحيان لإخفاء التسلط الطبقي والقمع والاستبداد والتبعية ولتمييع الصراعات الاجتماعية والوطنية. فمن المنطلق الديني يصبح العدو الرئيسي ليس هو المستغل، وليس هو المستعمر الإمبريالي وليس هو الصهيونية، وليس هو العنصرية إنما هو الملحد،

الكافر، الزنديق. وهكـذا تنقسـم خريطـة المجتمـع وخريطة العالم إلى مؤمنين وكفار، ويصـبح الاتحـاد السوفيتي أخطر علينا، وعلى ثقافتنـا مـن الولايـات المتحدة الأمريكية وإسـرائيل الصـهيونية، ويصـبح الماركسيون العرب أخطر عليهم من الذين يتـاجرون بأقوات الشعوب العربية، ويبددون ثرواتها ويبيعـون استقلالها بأبخس الأثمان. لست هنا أتحدث عن الـدين في ذاته، وإنما عن الدين موظفًا توظيفًـا أيـديولوجيا لتكريس أوضاع التخاف، والاستقلال وعلاقات التبعية. لعلنا لا ننسى رسالة الملك عبد العزيز آل سعود إلـى الأمير عبد الله لمحاولة إجهـاض ثـورة ١٩٣٦ فـي فلسطين باسم الاتصال بالإنجليز بحثًا عـن تسـوية. ولعلنا لا ننسى أن الرجعية العربية هي التي سـاعدت بما أثارته وغزته من قلاقل طائفية على إقامة إسرائيل بما دفعت إليها من اليهود العرب الذين يشـكلون مـا يقرب من ٦٠% من سكانها. ولنترك هـذا التـاريخ القديم المرير، ولنقرأ بضع صـفحات مـن التـاريخ المعاصر نقرؤها في هذه الجريدة اليوميـة العالميـة السعودية التي تصدر في لندن باسم "الشرق الأوسط".

ففي عدد من أعداد الشرق الأوسط هو عدد الثلاثـاء ٢٣ مارس ١٩٨٢ على سبيل المثال وفي الصفحة الثانيـة وفـي برواز تحت عنوان "شيخ الأزهر" مساع للتوفيق بين مصـر والعرب، تنقل الجريدة عن مجلة "مايو" المصرية حديثًا مـع الشيخ جاد الحق شيخ الأزهر الجديد وتـورد مـن الحـديث الفقرة التالية "وسؤاله عما إذا كانت معاهدة السلام المصـرية الإسرائيلية قد أتت بثمارها المرجوة في مجـال السـلم مـن وجهة نظر الأزهر البحتة. أجاب "لا شك في أننا قـد جنينـا آثار هذه المعاهدة؟ فسيناء العربية المسلمة قد آلت إلى مصر، فبعد أيام قليلة تعود إلينا، وهذا كسب عظيم بلا شك ما كـان يمكن أن يحصل إلا بالسلام الذي سلكته مصر، وإلا بالكلمـة السليمة التي قالها الأزهر مؤيدا بها سلوك الدولة في ذلك" أن شيخ الأزهر الجديد يتغافل عن أن سيناء العربية المسلمة، لن تعود على مصر متحررة بعد أيام قليلة، بـل سـتحتلها بـل أخذت تحتلها قوات الانتشار والتدخل السريع الأمريكية فضلاً عن قوات غربية أخرى، وسوف تعود منقوصـة السـيادة، وستكون عودتها وسيلة لعزل مصر عن البلاد العربية، بـل تكريسا لتبعيتها وينسى أو يتناسى شيخ الأزهـر الجديـد أن

مشايخ الأزهر أيام جمال عبد الناصر كانوا قد أصدروا فتوى اعتبروا فيها الصلح مع إسرائيل خروجا على الدين. على أن هذا ليس هو ما أردنا بيانه، وإنما أردنا أن نبين كيف أن هذه الجريدة السعودية عندما تنقل هذا الحديث الذي يبارك اتفاقية كامب ديفيد، فإنها لا تفعل ذلك من قبيل نشر خبر وإنما مـن قبيل الترويج لرأي، وأن اتخذ هذا الترويج طابعا حياديا فـي ظاهره.. كنت أتمنى لولا ضيق المجال أن أقف طويلاً مـع هذه الجريدة السعودية اليومية التي تتصدرها عبارة "بسم الله الرحمن الرحيم" والتي تعبر تعبيرا بالغ الذكاء والحنكة عـن توظيف الدين توظيفا تطمس بـه كـل معـالم صـراعاتنا الاجتماعية والوطنية والقومية، والتي لن تجد فيها غير عداء ثابت للاتحاد السوفيتي والبلاد الاشتراكية وتبييض متصل بل تلميع لوجه الإمبريالية الأمريكية وتمييـع لصـراعنا ضـد الصهيونية ودفاع عن الرجعية العربية، وتهجم على القـوى الوطنية والتقدمية العربية. وإنها نموذج فذ لتوظيـف الـدين لخدمـة الفكـر الرجعـي وتزويـق التبعيـة للإمبرياليـة والصهيونية. أليس الذين يمولون هذه الجريدة هـم أنفسـهم الذين يحلون أزمات البلاد الرأسمالية بترك أرصـدتهم فـي

بنوكها ويعاقبون البلاد الوطنية النامية المنتجة للنفط بإغراق الأسواق بالنفط، وخفض ثمنـه ويقيمـون حلفًـا عسـكريا استراتيجيا مع الإمبريالية الأمريكية ويجعلون مـن بلادهـم "المقدسة" قاعدة عسكرية عدوانية أمريكيـة ضـد حركـات التحرر الوطني العربية والأفريقية؟ ثم يأتي ويا للخزي مـن يقول ذات يوم مثل محمد حسنين هيكـل أننـا فـي الحقبـة السعودية، وإن ما لم تستطع أن تحققه الثورة سـوف تحققـه الثـروة؟! إن الثـروة التـي تنهبهـا العائلـة السـعودية لا تحقق إلا الثورة المضادة.

ومن منطلق التعصـب القـومي تُضـرب الديمقراطيـة وتضطهد الأقليات وتُصفى النضالات الطبقية والوطنيـة، أو تحرف عن اتجاهاتها الموضوعية وتسود المثالية اللا عقلانية والرطانات المجردة المنبعجة الخالية من الحقـائق العينيـة الملموسة وتفرض أشكالاً مبتسرة علوية من الوحدات القومية التي سرعان ما تنتكس، وينتعش العداء للماركسية ولأحزابها الشيوعية باسـم الخصوصـية القوميـة، وتوضـع الـبلاد الاشتراكية والبلاد الرأسمالية على مستوى واحد من حيـث التقييم الفكري والسياسي. على أن هـذا لا يكـون إلا فـي

الأيديولوجية المعلنة، أما في الأيديولوجية العملية، فالتعامـل أساسا مع البلاد الرأسمالية والممارسـات السياسـية تخـدم موضوعيا في النهاية المخططات الإمبريالية والصهيونية.

ويندمج التعصب الديني والتعصب القومي لتشكيل ظاهرة الطائفية، وهي عنصرية في حقيقتها تسعى بمظهرها الـديني والقومي إلى إخفاء حقيقتها العنصرية، بـل الفاشـية وإلـى محاولة إخفاء علاقاتهـا الحميمـة بالأنظمـة العربيـة ذات التوجهات الدينية المتعصبة أو القومية المتعصبة، فضلاً عن محاولة إخفاء علاقاتها العضوية مع الصهيونية والإمبريالية.

وهكذا يتبين لنا أنه من منطلق التعصب الديني، والتعصب القومي، والطائفية تحقق الصـهيونية والإمبرياليـة أهـدافها السياسية والاقتصادية، بل والثقافية كـذلك فليسـت أهـدافها الثقافية هي أن تتبنى شعوب الأمـة العربيـة الأيديولوجيـة الصهيونية والإمبريالية، وإنما أن تنـتعش أيديولوجيـة ذات خصوصية محلية مظهرية يتحقق بها تكريس، وإعادة إنتـاج التبعية البنيوية للإمبرياليـة الصـهيونية علـى المسـتوى الأيديولوجي بما يكرس، ويعيد إنتاج التبعية البنيويـة علـى المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

ولهذا فإن النضال الفكري ضد التعصب الديني والتعصب القومي والطائفية، وضد الفكر الرجعي عامة ضرورة حاسمة كذلك في التصـدي للثقافـة الإمبرياليـة والصـهيونية. إن الاستنارة والعقلانية الدينية والنهج الديمقراطي الذي يحتـرم التنوع والاختلاف في إطار الوحدة القومية؛ همـا سـلاحان بغير شك من أسلحة النضال ضد تلـك الثقافـة الإمبرياليـة الصهيونية.

خامسا : إن المعركة الثقافية والفكرية عامة ليست معركـة بين أفكار وقيم مجردة؛ أي ليست مجرد معركة نظرية بين أيديولوجيتين متعارضتين معلقتين فـي الهـواء، وإنما هي معركة تتم وينبغي أن تتم في حقل التجسـيد العيني الملموس للأيديولوجية؛ أي في أشكال السياسات والممارسات القانونيـة والاقتصـادية والديمقراطيـة والتعليمية والفكرية والسياسية فضلاً عن الثقافيـة. إن كل معركة ضد فكر قـانوني متخلـف جامـد غيـر ديمقراطي، ضد فكر اقتصادي يفضي إلى التبعية، ضد فكر سياسي يسوي بين الحلفاء والأعداء ويشيع مفهوما للسلام هو في حقيقته استسلام، ضد فكر ثقافي يتسـم باللا عقلانية اللا تاريخية هو جزء من المعركة ضـد الثقافة الإمبريالية الصهيونية.

على أن الفكر والثقافة لا تتجسد في سياسات وممارسـات فحسب بل في أجهزة وأبنية سياسية كذلك فالفكر الإمبريـالي يتجسد في مؤسسات وجامعات وشركات وقواعـد عسـكرية ومشروعات اقتصادية وبنوك. والصهيونية لا تتجسد فحسـب في مختلف مؤسسات الاقتصاد والثقافة والإعلام على المستوى العالمي، بل تتجسد كذلك في دولة سياسـية هـي إسـرائيل. والفكر الرجعي يتجسد كذلك في سلطة سياسية لدول عربيـة بعينها تستخدم كل أجهزتهـا الأيديولوجيـة لـدعم وتكـريس سلطتها، ولهذا فإن الصراع ضـد الثقافـة المعاديـة لثقافتنـا الوطنية والديمقراطية العربية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالصـراع السياسي ضد الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية.

ولن تكتمل مواجهتنـا للثقافـة الإمبرياليـة الصـهيونية الرجعية، إلا عبر النضال السياسي ضد الأشكال التجسـيدية للسلطة الصهيونية، والسلطات الرجعية العربية، والمراكـز والقواعد والهيئات المعبرة عن المصالح الإمبريالية في بلادنا العربية، إن المعركة الثقافية ليست مجـرد معركـة ثقافيـة نظرية، وليست مجرد مواكبة أو موازاة للمعركة السياسـية، وإنما هي في الجوهر معركة سياسية تستهدف إسقاط الأنظمة الرجعية التي هي حصون دفاع حقول استنبات للفكر الرجعي الخادم للمصالح الإمبريالية الصهيونية.

إن ثقافتنا ينبغي أن تكون سلاحا ثوريا في يـد النضـال السياسي تحقيقًا لأهدافه في إسقاط النظم العربيـة الرجعيـة، وإقامة النظم الوطنية الديمقراطية كشرط لتحقيق ثورة ثقافية تقتلع بها جذور الهياكل والأبنية الثقافيـة الرجعيـة التابعـة للإمبريالية والصهيونية.

سادسا : إن المعركة الثقافية الفعالة ليست مجـرد معركـة نخبة متعالية، بل هي معركة كل الجماهير الشـعبية، ولن يتوفر لها النجاح إلا بمقـدار اتسـاعها وتعمقهـا الجماهيريين، ومشاركة الجماهير فيها مشاركة وعـي وأخذ وعطاء. ولا شك أن الحرص على البعد السياسي للمعركة الثقافية كفيل بتحقيق ذلك.

سابعا : إن الفكر الصهيوني في الممارسة لا يقتصـر علـى العداء لثورتنا العربية كجزء من المخطط الإمبريـالي العالمي، وإنما يشارك هذا المخطط في محاولة حرف وتخريب الحركات الوطنية والتحريرية فـي العـالم، فضلاً عن محاولة تخريب الأنظمة الاشـتراكية مـن الداخل وتشويه تجاربها في الخارج، ولست مغاليـا إن قلت إن الفكرة الصهيونية تدرك أن النقيض المباشـر

والعدو الأساسي لها؛ هو الفكر الاشتراكي العلمي هـو الماركسية، وهو المجتمعات الاشتراكية التـي تـزداد عمقًا واتساعا يوما بعد يوم، فالفكر الاشتراكي العلمي أي الماركسية تحديدا لا يرى حـلاً لقضـية اليهـود واليهودية، إلا في الاندماج في مجتمعاتهم فضلاً عـن أنها النقيض المباشر للرأسمالية الاحتكارية والإمبريالية التي هي الجذر الطبقي والسند العـالمي للصـهيونية. والصهيونية تدرك أن الهزيمة العالميـة للإمبرياليـة، والانتصار العالمي للاشتراكية هو مقبرتها النهائية.

وهذا مما يفرض أن تكون معركتنا ضد الصهيونية فضلاً عن الإمبريالية جزءا عضويا من المعركـة العالميـة التـي تخوضها البلاد الوطنية المتحررة والطبقات العاملة في البلاد الرأسمالية، والمنظومة الاشتراكية ضد عدونا المشترك.

ثامنًا : النقطة الأخيرة التي نستخلصها من كل ما سبق؛ هي أنه لا سبيل إلـى مواجهـة حقيقيـة حاسـمة للفكـر الإمبريالي الصهيوني الرجعي بالاقتصار على برنامج إجرائي، رغم أهمية وضع برنامج إجرائـي وأهميـة خلق أدواته التنفيذيـة للمقاومـة، وإنمـا المهـم بـل

الضروري أن يتم ذلك استخلاصا مـن اسـتراتيجية ثقافية ذات رؤية شاملة مستندة إلى استراتيجية سياسية شاملة، بكل ما يعنيه هذا الشمول من أبعاد اقتصـادية وعسكرية واجتماعية وتعليميـة وإعلاميـة وعلميـة وتكنولوجية.

قد تكون السطور السابقة صالحة لوضع بعـض الأسـس المبدئية لهذه الاستراتيجية الثقافية، وإن كان مـن الأفضـل منهجيا، أن تنبثق من استراتيجية سياسية أشمل، ولكن يبقـى كذلك أن تترجم هذه الأسس المبدئية إلى أهـداف وواجبـات محددة تمهد للوصول إلى برنامج عمل وأدوات تنفيذ وخطـة زمنية ذات مراحل. ولا شك أن مهمة كهذه لا تقع على عاتق فرد أو جماعه، بل تستوجب التحديد والتخطـيط والتنسـيق والتنفيذ عبر هيئات ومؤسسات واتحادات ودور نشر. علـى أنني أحب أن أقول في النهايـة، أننـا ينبغـي أن نعتـرف بموضوعية وأمانة وتواضع، أننا لا نبدأ من نقطة الصفر، لا نبدأ من فراغ، لا نبدأ أمرا غير مسـبوق، تأكيـدا للإبـداع الفكري الوطني الديمقراطي التقدمي العقلاني وتصديا للفكـر الصهيوني الإمبريالي الرجعي، بل مـا أجـدرنا أن نحيـي

مراكز ودور أجهزة نشر عربية عامة، وفلسطينية خاصة من أجل ما تقدمه من خدمات ثقافية تنويرية وتثويرية، بـل مـا أجدرنا أن ندرك بعمق أن كل نضال سياسـي أو اقتصـادي أو اجتماعي أو عسكري، وأن كل استشهاد في المعركة بيننا وبين الرجعية العربيـة والاحـتلال الصـهيوني والتبعيـة الإمبريالية، وأشكالها المختلفة، إنما هو فـي الوقـت نفسـه نضال أعمق ما يكون النضال ضد الثقافـة التـي تفرزهـا وتستنبتها، وتسعى لفرضها هذه الأفعى ذات الرءوس الثلاث.

الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي[1]

للثقافة العربية

هذه هي المرة الثالثة خلال العامية الماضيين، التي يتـاح لي أن أشارك في معالجة موضوع الغزو الثقـافي، كانـت المرة الأولى في مؤتمر العرب المسئولين عن الشئون الثقافية الذي انعقد في دمشق في يونيه ١٩٨٠، وكانت المرة الثانيـة في تونس في إبريل ١٩٨٢ في ندوة عقدها مؤتمر الشـعب العربي هناك. على أنه إذا كان هذا اللقاءان قـد اقتصـرا – وخاصة الأول – على المواجهة المباشـرة للغـزو الثقـافي الصهيوني، فإن لقاءنا هذا يتطلع إلى مواجهة الغزو الثقـافي عامة مواجهة تستند إلى تخطيط ثقافي طويل المدى، على أن القضية في هذه الملتقيات الثلاثة قضية واحدة.

---

[1] بحث قدم إلى لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية – بالكويت فـي آذار (مارس) 1983.

ولهذا وحتى لا أضطر إلى أن أكرر ما سبق أن تناولته في الملتقيين السابقين، سوف أكتفي بأن أرفق هذه الدراسة الحالية بالدراسة التي قدمتها في ندوة تونس بعنوان "مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافة عربية" والتي تتضمن في الوقت نفسه بعض العناصر الأساسية من الدراسة التي قدمتها في لقاء دمشق، وإنني لأعد تلك الدراسة جزءا متمما لهذه الدراسة الحالية.

ولكن ما أشد المحاذير والمحظورات في هذه الدراسة الحالية؟! وما أكثر الإشكاليات التي تواجهها. ذلك أننا لسنا بصدد الانتهاء إلى توصيات سياسية، واتخاذ إجراءات عملية مباشرة، كما كان الشأن في اللقاءين السابقين، وإنما نحن بصدد دراسة موضوعية يتأسس عليها تخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية. وهذا ما يثير منذ البداية طائفة من الأسئلة الإشكالية: ما المقصود بالغزو الثقافي؟ هل التبني لفكر غير الفكر السائد في بلادنا العربية، دينيا كان أو قوميا، يدخل في باب الغزو؟ ثم هل هناك ثقافة عربية واحدة وإن تنوعت تعابيرها ومظاهرها؟ أم هي ثقافات مختلفة متعارضة فكريا رغم صفتها العربية التي تشملها جميعا؟ ثم هذا التخطيط

المستقبلي للثقافة العربية.. أي تخطيط ممكن في إطار أمة عربية تختلف بل تتعارض أنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية، ثم أي مستقبل نريده لهذا التخطيط الثقافي، فالتخطيط في كل هذه المجالات، هل هو تخطيط مستقبلي لمجتمع رأسمالي، أم لمجتمع اشتراكي، أم هو مجرد تنمية لواقع العلاقات الإنتاجية العربية السائدة في أغلب بلادنا العربية التي هي خليط من بقايا عشائرية، وقبلية وإقطاعية ورأسمالية ريعية وطفيلية تابعة متخلفة؛ أي ستكون بهذا مجرد تنمية للتبعية والتخلف؟! ثم قبل هذا كله، كيف نستطيع أن نتصدى لتخطيط مستقبلي للثقافة العربية دون أن يكون لدينا مسح كامل دقيق للأوضاع الثقافية الراهنة في كل بلد عربي، وعلى مستوى الأمة العربية عامة، في إطار حقائق عن السياسات الثقافية في أغلب البلاد العربية، حقًا هناك الكراسات التي نشرتها اليونسكو عن السياسات الثقافية العربية، على أنها في الحقيقة مجرد تقارير رسمية عن مشروعات في الأغلب، وليس ثمة دراسة مطروحة أمامنا نتبين منها تضاريس الإشكالية الثقافية في واقعنا العربي الراهن، فضلاً عما أشرنا إليه من غموض الرؤية المستقبلية

العربية السياسية والاقتصـادية والاجتماعيـة – لا الثقافيـة فحسب – في منظور التخطيط العام. وقد نستطيع أن نصـل إلى برنامج حد أدنى من التكامل الاقتصادي رغم الاختلافات في الأبنية والتوجهات الاقتصادية، وإلى تخطيط تعليمي فـي بعض مواد الدراسة وبعض الشهادات الدراسية العامة، إمـا أن نصل إلى تخطيط تعليمي في بعـض مـواد الدراسـة، وبعض الشهادات الدراسية العامة، وإما أن نصل إلى تخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية في إطار هذا الاختلاف، والخـلاف السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأيديولوجي، فأمر بـالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً. نعم قد نستطيع أن نصل إلـى الاتفاق حول نص يزخر بتوجهات ومبادئ وبـرامج ثقافيـة عامة، نراعي فيها عدم المساس بالخلافات وعدم التعـرض لتضاريس الاختلافات البنيوية بين البلاد العربيـة. علـى أن هذا لن يفضي بنا في الحقيقة إلا إلى خطة مسحاء لن يتحرك بها واقعنا الثقافي الراهن، وإذا تحرك فإلى تكريس وإعـادة إنتاج هذا الواقع الـراهن، وقـد يتسـاءل الـبعض قـائلاً: "اليونسكو" يواجه نفس الإشكالية ويعالجها. إنه يمثل عالما من دول وأنظمة متعارضة، ورغم هذا يصـوغ خطـة ثقافيـة

عالمية واحدة، ويسعى لتحقيقها. هذا صحيح ولكن "اليونسكو" يسعى إلى تخطيط تنسيقي بين ثقافات قومية مختلفة. وفضلاً عن هذا فإن "اليونسكو" يتبنى سياسات ثقافية تتصـادم مـع سياسات ثقافية أخرى لبعض الدول الأعضاء، فهل نسـتطيع نحن كذلك أن نخطط لهدف ثقافي مستقبلي لا يعيـد إنتـاج الأبنية الثقافية السائدة التي تتسـم بالتبعيـة والتخلـف، بـل يصادمها ويستبدل بها أبنية ثقافية جديدة تتجاوز هذه التبعيـة وهذا التخلف؟!.

ما أردت أن أكون متزمتًا، وإنما حرصت على الصـدق والصراحة والموضوعية: على أنى أتساءل رغم هذا كله: ألا يمكن للقائنا هذا أن يحقق. على الأقل أمرين:

أولاً : وضوحا وتحديدا لبعض – ولا أقول اتفاقًا حـول – المفاهيم الأساسية في مجال العمل الثقافي؟.

ثانيا : تحديدا لعناصر أو محاور برنامج عمل ثقافي عربي مشترك – ولا أقول تخطيطًا مستقبليا للثقافة العربية – لتحقيق بعض المنجزات والمؤسسات والمهام الثقافيـة العامة، دون أوهام طمس أو تمييع للخلافات الفكرية؟

وفي تقديري أنه رغم ما يكتنف هذين الأمرين من صعوبات كذلك، فإنه من الممكن القيام بهما. وفي إطار هذين الأمرين سوف تقتصر مساهمتي في هذا اللقاء.

أولاً: توضيحا وتحديدا لبعض المفاهيم :-

تكاد كل المفردات والعبارات الواردة في عنوان هذه الدراسة في حاجة إلى توضيح: الغزو الثقافي، الثقافة، التخطيط المستقبلي، الثقافة العربية. إن أكثر المفاهيم تداولاً هي أكثرها حاجة إلى التوضيح والتحديد؛ ذلك أن التداول والاستعمال اليومي يفقد الكلمات أحيانًا دلالتها الموضوعية المحددة، ويحملها بدلالات أيديولوجية مختلفة. ومن يدري لعل التوضيح الذي أقوم به أن يكون إضافة أيديولوجية جديدة تزيد الأمر تعقيدا. على أني أرجو أن أكون صادقًا في محاولتي التوضيحية موضوعيا.

(١-١) لنبدأ أولاً بتعبير الغزو الثقافي. إنه تعبير صحيح. ولكنه حق، ما أكثر ما أريد به باطل. وهو يتلاقى في هذا الأمر مع تعبير آخر أكثر تداولاً هو تعبير الأفكار المستوردة. فالتعبيران يستخدمان – في أغلب الأحيان – ضد الفكر الماركسي أساسا. ولكن ما أكثر ما يتهم كل فكر علمي

عقلاني يختلف مع الفكر السلطوي السائد بأنه فكر مستورد وبأنه غزو ثقافي معاد لتراثنا وأصالتنا. وما أكثر ما يتهم كل فكر غربي، وخاصة إذا كان يمس الأوضاع الاجتماعية والقيم الأخلاقية والدينية السائدة بأنه غزو ثقافي غربي. ولهذا فما أحوجنا إلى أن نحدد معنى الغزو الثقافي. فلنتأمل الأمر تأملاً سريعا في منظوره التاريخي. إن في تراثنا الإسلامي تفاعلاً وتلاقحا مع ثقافات متعددة، مثل الثقافة اليونانية والفارسية والهندية. ولقد أفضى هذا التفاعل والتلاقح إلى ازدهار تيارات وممارسات فكرية وسياسية وأدبية ولغوية وعلمية وإدارية وتنظيمية تشكل تراثنا العربي الإسلامي في القرون الأربعة الهجرية الأولى، هذا التراث الذي نعتز به ونعده بعدا تاريخيا عميقًا من أبعاد أصالتنا الثقافية الراهنة، هل يعد هذا التفاعل والتلاقح غزوا ثقافيا يونانيا أو فارسيا أو هنديا لثقافتنا العربية الإسلامية؟ ما أكثر ما تكون الإجابة بلا، تأسيسا على أن بنية الواقع العربي الإسلامي آنذاك كانت البنية الأقوى، فلم تفرض عليها هذه الثقافات فرضا، بل هي التي تمثلت هذه الثقافات وأضافت إليها ووظفتها لمصلحتها. وهذا صحيح. على أن هناك من المفكرين والعلماء القدامى

والمحدثين من يقول بغير هـذا، ويـرى أن تلـك الثقافـات الأجنبية غريبة عن ثقافتنا، وأنها أساءت إلى هذه الثقافة؛ أي إنها بتعبيرنا العصري غزو ثقافي دخيل على ديننا وتراثنـا، بل هناك من يكفر الآخذين بهذه الثقافة. لعلنا نذكر رفض ابن تيمية لمنطق أرسطو، وفتوى ابن الصلاح في أن "من تمنطق فقد تزندق" ولا أشير إلى الغزالي في "تهافت الفلاسفة" فقـد أتهم هو نفسه بالمروق لاسـتعانته ودفاعـه عـن المنطـق الأرسطي. وفي عصرنا الراهن نجد من يعـدون الفـارابي وابن سينا وابن رشد دخلاء على ثقافتنا، وليسوا من فلاسـفة الإسلام لأنهم – في نظرهم – مجرد نقلة عن فلاسفة اليونان، ولهذا تكاد تقتصر الفلسفة الإسلامية – عند أصـحاب هـذا الرأي – على علم الكلام وأصول الفقه (راجع كتابات الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور علي سامي النشار). وهكـذا باسم التصدي للغزو الثقافي، والفكر المستورد يمكن أن يسلخ من تراث الفكر العربي الإسلامي بعض من أبـرز أعلامـه وشوامخه.

ولكن لعل موقف ابن تيمية أن يكون موقفًا إيجابيا رغـم تزمته. ذلك أنه لم يرفض المنطق الأرسطي رفضا متعاليـا أجوف، بل قدم بديلاً منطقيا عنه، لم يستطع به أن يـدحض منطق أرسطو، ولكنه استطاع أن يثير به إشكالات منطقيـة جادة أضافت إلى الفكر المنطقي نسقًا منطقيا آخر ينتسب إلى ما يصطلح على تسميته بالنزعة الاسمية. والحق أن موقـف ابن تيمية كان نابعا من محاولته الدفاع عن الهوية الإسلامية في القرن السابع والثامن الهجريين في مواجهة غزو التتـار من الشرق، والصليبيين من الغرب، وصراعات الحكام داخل البلاد العربية الإسلامية آنذاك. وكانت سلفيته المتزمتة تمسكًا بمعيار ثابت في مواجهة هذه الغزوات والتشققات. ولعل في عصرنا بعض ما يشابه عصر ابن تيمية. وما أكثر من يقفون في عصرنا، ومن عصرنا مقلدين موقف ابن تيمية المتزمت تقليدا جامدا، وإن افتقروا إلى إيجابيته الإبداعيـة. فالـذي لا شك فيه أنه منذ أواخر القرن الثامن عشر قد أخذت تتبلـور في بلادنا العربية، وخاصة في مصر وبـلاد الشـام، قـوى اجتماعية جديدة متطلعة إلى التحرر – على نحو أو آخـر – من السيطرة العثمانية، وإلى بناء كيان قومي عربي متميـز.

وقبل أن تستكمل هذه النهضة القومية طريقها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وثب عليها المستعمر الأوروبي الغربي، فأجهض نهضتها وأوقف نموها المستقل واستتبعها لسيطرته فارضا عليها التبعية لبنيته السياسية والاقتصادية. وكان من الطبيعي استكمالاً وترسيخًا لهذا الاستتباع السياسي والاقتصادي أن يحرص على استتباعها ثقافيا كذلك. على أن هذا الاستتباع الثقافي لا يتم بمجرد الفرض أو التأثير من الخارج، وأنها تستنبته وتفرزه كذلك البنى والهياكل السياسية والاقتصادية الداخلية التابعة. وهكذا نستطيع القول بأنه قد تحقق غزو ثقافي بنيوي في مختلف المجالات التنظيمية والإنتاجية والفكرية والقيمية لا في المشرق العربي وحده، وإنما في البلاد العربية كافة بمستوى أو بآخر. ولكن.. وهنا يثار السؤال الإشكالي هل معنى هذا – كما يقول بعض المفكرين – أن كل أفكار عصر النهضة خاصة هي مجرد تجسيد وتعبير عن هذا الغزو الرأسمالي الغربي الخارجي – الداخلي – في آن واحد؟ والحق أن هذا القول، أقل ما يقال فيه أنه تبسيطي للغاية، لا فيما يتعلق بالمجال الثقافي، فحسب بل بالمجالين السياسي

والاقتصادي كذلك. ذلك أنه يغفل الصـراعات والتناقضـات وأشكال التصدي والتحدي والمقاومة والاجتهـاد المسـتقل، والاختلاف والتمايز والاستيعاب النقدي التي بـذلتها قـوى عربية – اجتماعية في هذه المجالات جميعا أيا مـا كانـت حدودها ومستوياتها، عميقة أو هامشية. وفضلاً عن هذا، فإن هذا القول يغفل الملابسات الموضوعية لهذا العصر، ويسقط عليها نظرة قومية شـوفينية لا تاريخيـة، أو نظـرة دينيـة متزمتة. حقًا، إن الموقف في القرنين الثامن عشر والتاسـع عشر الميلاديين، يختلف عن الموقف في القـرنين السـابع والثامن الهجريين. في القرنين الثامن عشر والتاسـع عشـر كان التخلف السياسي والاقتصادي والثقـافي يـرين علـى مختلف الأوضاع في البلاد العربية. وكانت الثقافة الليبراليـة الرأسمالية الغربية هي الثقافة الأقوى والأكثر تقدما، والأكثر حيوية وإنتاجا وإبداعا. ولكنها كانت في الوقت نفسه، غيـر بعيدة عن – بل تتطلع إليها – إرهاصات جنينية لبرجوازيات عربية كانت تجد في هذه الثقافة العقلانية الليبرالية قيما فكرية إيجابية جديدة هي في بعض جوانبها امتداد لتراثها العربـي الإسلامي القديم في مرحلة انطلاقـه الإنتـاجي والتجـاري

والإبداعي قبل أن تجهضـه غـزوات التتـار والصـليبيين والتمزقات الداخلية، وفضلاً عن هذا، فقد كان العصر كلـه تنمية رأسمالية؛ أي عصر ثورة برجوازية ديمقراطية تخرج العالم كله من مستويات التخلف الاجتماعي عامـة، سـواء كانت إقطاعا غربيا، أو إقطاعا شرقيا أو نمطًا آسيويا للإنتاج أو قبلية أو عشائرية. فلأول مرة يصبح العالم كله معرضـا ومؤهلاً للتوحد في إطار نظام اقتصادي شامل، متقدم بغيـر شك عن الأنظمة السابقة هو النظام الرأسمالي. ومـا كـان هناك تاريخيا إمكانية لطريق آخـر غيـر طريـق التنميـة الرأسمالية، طريق الثورة البرجوازية الديمقراطية. وكانـت البرجوازية الغربية أسبق إلى امتلاك ناصية هـذه اللحظـة التاريخية، فأخذت تشكل وتهيكل الواقع العالمي لمصـلحتها، وتسعى للهيمنة الشاملة عليه (مجتمع شرقي واحد استطاع أن يمتلك كذلك ناصية هذه اللحظة هو اليابان). على أن هنـاك أمرين لا بد من أخذهما في الاعتبار حتى يتكامل وعينا بهذا الواقع الجديد.

أولاً : إن هذه البرجوازية الغربية كانت تمثل وجهين: وجه التسلط والهيمنة الرأسمالية التي أصبحت بعـد ذلـك تسلطًا، وهيمنة إمبريالية تقوم بأبشع عمليـات النهـب والاستغلال والقهر، بل والإبادة كذلك ضـد شـعوب البلدان المتخلفة عنها. أما الوجه الثاني فهو وجه الثورة البرجوازية الديمقراطية التي لم تكن تعبر عن خبـرة أوروبية غربية فحسب، بل كانت تحمل كذلك رايـات إنسانية عامة هي رايات الحرية والإخـاء والمسـاواة والديمقراطية والعقلانية، كما كانـت تقـدم منجـزات فكرية وتكنولوجية ذات قيمة تغييرية وتثويرية. وفضلاً عن هذا، ففي قلب هذه البرجوازية الغربيـة أخـذت تحتدم الصراعات والتناقضات الطبقية على المسـتوى السياسي والاقتصـادي والفكـري. ذلـك أن النهـب والاستغلال والقهر الذي تمارسه الرأسـمالية خـارج بلادها قد أخذت تمارسه كذلك داخل بلادهـا. وهكـذا برزت في إطار التجربة الرأسمالية الغربيـة خبـرات فكرية وعملية نقيضة للخبرة الرأسمالية، هي الخبـرة الاشتراكية التي لا يمكن أن توضع على نفس مستوى الخبرة الرأسمالية بتوحيدها تحت اسم عام هو "الثقافـة الغربية"!!.

ثانيا : أن المثقف العربي عندما أخذ يتطلـع إلـى الثقافـة الغربية لم يكن خالي الوفاض تماما من خبرات فكرية وسياسية وقيمية وتجارية وإنتاجية قريبة – بشـكل أو بآخر – من خبرات تلك الثقافة الغربية. فعندما سـافر الطهطاوي إلى باريس مثلاً كان مشحونًا بثقافة القـرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر في مصر التي أخذت تزدهر فيها قيم ومبادئ عقلانية ليبرالية، تجسدت على سبيل الرمز في أستاذه الشيخ حسـن العطـار. وفـي فرنسا عندما كان الطهطاوي يشاهد ثورة ١٨٣٠ كان يقارن ويقارب بينها، وبين الثورة الهمامية الجمهورية الشورية التي اندلعت في جنوب صعيد مصـر قبـل مولده بعشرات السنين. لست أنفي أثـر رحلتـه إلـى فرنسا في تطوير فكره، ولسـت أنفـى أثـر الحملـة الفرنسية على مصر، ولا أثر الثورة الفرنسية عامـة على الفكر العربي، ولكن لا أراها نقطة البداية لما بعد الصفر العربي، كما يقـول كثيـر مـن المـؤرخين والمفكرين، التي تحقق بها وحـدها عصـر النهضـة العربية، بل أقول على العكس من هذا في غير مغالاة أو تزمتًا، إن هذا الغزو الخارجي قد أجهـض نمـوا قوميا رأسماليا مستقلاً كان يتحقق بطيئًا فـي الشـرق العربي خاصة، بل لعله سبق بدايات النمو الرأسـمالي

لبعض البرجوازيات الأوروبية نفسها. ولا مجال هنـا للتفصيل. وإنما أردت أن أقول إن لقاء المثقف العربي في ذلك الوقت مع الثقافة الغربية كان علـى أرضـية تطلع إلى مشـروع اقتصـادي واجتمـاعي وفكـري مشترك. وكان مشروعا من الناحية التاريخية والطبقية تقدميا بالنسبة للغرب وبالنسبة للعـالم العربـي علـى السواء. ولكن التفاوت الشديد في مستوى النمـو بـين الواقع العربي المتخلف، والواقع الغربي الشديد التقـدم علميا وتكنولوجيا، فضلاً عن اختلاف الجذور التراثية لكلا الواقعين؛ أفضى بالضرورة إلـى تبعيـة العـالم العربي للغزوة الغربية. وهكذا كانـت التبعيـة علـى أرضية مشروع واحد، لأن الطرف الغربي فـي هـذا المشروع لم يعد كذلك مجرد قـوة تنميـة رأسـمالية ليبرالية، بل تحول إلـى بنيـة احتكاريـة إمبرياليـة توسعية. وفي البداية لم يتنبه المثقف العربي إلى ذلـك التحول الجديد. ولهذا حاول أن يجد صيغة توفيقية بين التراث العربي الإسلامي القديم، ومتطلبات التحـديث الرأسمالي الليبرالي الذي لا سبيل إلى تجنبه. وعنـدما تنبه المثقف العربي بعد ذلك إلى الطـابع الإمبريـالي العدواني، كان هناك من رفض تلك التبعية بحثًا عـن هامش مستقل في إطارها، وكان هناك من بدأ يخـرج

عن مشروعه الليبرالي القديم متطلعا إلى مشـروعات أخرى، هو المشروع الليبرالي نفسه ولكن في استقلال بل في عداء للغرب الإمبريالي، وفـي إطـار قوميـة عربية ذات بعد إسلامي، ويتراوح بـين الرأسـمالية الاشتراكية بحثًا عن طريق ثالث يعبر عن خصوصية متميزة، أو هو المشروع الاشتراكي الذي بدأ طوبويـا خياليا ثم استقام علميا في النهاية. وكان هنـاك منـذ البداية المشروع الديني الخالص الذي عبـرت عنـه الحركة الوهابية في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، وكان مشروعا رافضا للمشروع الليبرالـي والقـومي والاشتراكي على سواء، ويتخذ من العودة إلى الأصول والتمسك بالمعيار الأصول الأولى – تماما مثـل ابـن تيمية – طريقًا للخـلاص، ولكنـه لـم يقـدم بـديلاً موضوعيا. كـان الـرفض للمشـروعات التحديثيـة و"تجهيلها" وتكفيرها؛ هي الراية المرفوعة منذ الحركة الوهابية الأولى، فحركة الإخـوان المسـلمين، حتـى حركة التكفير والهجرة، وبقية الجماعـات الإسـلامية التي نشأت في السبعينات من هذا القرن فـي مصـر خاصة.

أريد أن أقول باختصار، إن الاستتباع للثقافة الغربية فـي القرن التاسع عشر ما كان من الممكن تجنبـه، لا للتخلـف العربي فحسب، بل لأنه كان يحمل المشروع نفسـه الـذي كانت ترهص به وتتطلع إليه بعض القوى الاجتماعية العربية لتنميتها وخروجها من تخلفها، وتبعيتها للهيمنة العثمانية، بل ووقوفها موقف الند من النهضة الغربية نفسها. ولم يكن هناك بديل عن هذا المشروع تحقيقًـا لهـذا الغـرض. والمأسـاة الموضوعية، كانت تتمثل في أن كل تـبن لقـيم الليبراليـة الغربية من أجل الخروج من التبعية والتخلف، ما كان يحقق خروجا من التبعية والتخلف، بل على العكس تمامـا، كـان يضاعف من التبعية ومن التخلف، وكان هـذا هـو النـاتج الطبيعي التاريخي لقانون التفاوت بـين الوضـعين العربـي والغربي. ولا خروج في الحقيقة من هذه الحلقة الخبيثة التي لا تزال تواصل قانونها، وآليتها حتى اليـوم إلا بـالخروج جذريا من نسـق المشـروع الرأسـمالي نفسـه، والتنميـة الرأسمالية نفسها، وهذا ما أخـذت تنضـجه وتتيحـه، بـل وتفرضه كحتمية تاريخية عوامل تنظيمية وفكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية، ذاتية وموضوعية جديـدة فـي سـياق الوضع العربي الراهن، وبدأت تبرز وتتبلور أشكال جديـدة للعمل السياسي والاجتماعي، ومفـاهيم جديـدة ذات نـبض وعمق علمي وتاريخي في مختلف مجالات البحث والنشاط.

ولهذا فليس قولاً تبسيطيا فحسب، هذا الوقوف المجرد عند مفهوم الغزو الثقافي الغربي وصفًا وتشخيصا لهذه المرحلة، بل أخشى أن أقول إن هذا القول التبسيطي قد ينسج غطـاء أيديولوجيا لإخفاء البديل التقدمي الوحيد لوضع حـد نهـائي لعلاقة التبعية للرأسمالية الغربية، بل لتكريس هـذه التبعيـة على نحو آخـر. وقـد نسـتطيع أن نتبـين هـذا الغطـاء الأيديولوجي في نسق المنطق التالي: ما دام الأمـر مجـرد غزو ثقافة غربي؛ أي من الخـارج، إذن فلنقطـع علاقتنـا الفكرية والمفهومية بهذا الخارج، ونكتفي بالاستفادة بمنـاهج "الخارج الغربي" الإجرائيـة الخالصـة؛ أي التكنولوجيـة، المطهرة من الأفكـار والمـذاهب السياسـية والاجتماعيـة والقيمية، ولنبحث داخل تراثنـا، ديننـا عمـا يعبـر عـن خصوصيتنا الفكرية والمفهومية والقيمية عامـة. والحـق أن مثل هذا النسق المنطقي، لن يفضي بنا إلى مشـروع آخـر يخرجنا من التبعية والتخلف، بل سيكرسها، إن لم يضـاعفها ويعمقها تعميقًا بنيويا. ذلك أن القضية ليست قضـية غـزو غربي خارجي – كما ذكرنـا – بـل هـي بنيـة سياسـية واقتصادية واجتماعية وثقافية داخلية متخلفة تلـتحم التحامـا

تابعا مع المشروع الرأسمالي الاحتكاري الإمبريالي العالمي. ولا سبيل إلى فصم علاقة التبعية هذه إلا بأن نستبدل بالبنيـة المتخلفة التابعة، بنية أخرى تقوم علـى التحـرر السياسـي والاستقلال الاقتصادي والتقدم الاجتماعي والازدهار الثقافي والتفتح الديمقراطي. هذه هي المواجهة الجادة الموضـوعية لهذه الظاهرة التي نسميها بالغزو الثقافي.

(١-٢) على أن هناك أشكالاً أخرى للغزو الثقافي غيـر هذا الغزو الهيكلي البنيوي، وهي أشـكال أكثـر عدوانيـة ومباشرة، حسبنا أن نشير مثلاً إلى الغزو الثقـافي الفرنسـي للجزائر، في محاولة لطمس كـل معـالم الثقافـة العربيـة الإسلامية، وحسبنا كذلك أن نشير إلى الغـزو الاسـتيطاني الصهيوني لفلسطين، وما حققه ويحققه من طمـس للتـراث الفلسطيني، وتشويه لمعالمـه الأثريـة، وتزويـر للحقـائق التاريخية في البرامج التعليمية المفروضة، وعسـف وقمـع للجامعات والجامعيين الفلسطينيين إلى غير ذلك، وحسبنا أن نذكر أخيرا ما حدث في مصر أيام السادات – وأعتقد أنه ما زال مستمرا – من تغيير لمناهج التعليم بما يتفق مع نصوص اتفاقات كامب ديفيد حول التطبيع الثقـافي: واكتفـى بهـذا

النموذج من كتاب الجغرافيا المقرر على الصـف السـادس الابتدائي في مصر. لقد حذفت(*) من هـذا الكتـاب الفقـرة التالية: "تمكن اليهود والصهاينة بمساعدة الدول الاسـتعمارية من اغتصاب أرض فلسطين من عام ١٩٤٨، وشردوا معظم أهلها العرب، واستولوا على ممتلكاتهم، غير أن الفلسطينيين وسائر العرب يعملون على تحرير الأرض وعودة الشـعب الفلسطيني إلى وطنه".

ونلاحظ أن حذف هذه الفقرة ليس مجرد حـذف لفقـرة، وإنما هو حذف لحقيقة تاريخية ماضـية، ومسـتمرة هـي العدوان الإسـرائيلي الاسـتعماري الـذي شـرد الشـعب الفلسطيني، وهو كذلك حذف لواجب نضالي مسـتقبلي هـو العمل تحرير الأرض، وإعادة الشعب الفلسطيني إلى وطنه. إن حذف هذه الفقرة هو تـآمر علـى ماضـينا وحاضـرنا ومستقبلنا.

(*) المواجهة رقم (1) نشرة تصدر في القاهرة عـن "حـزب التجمـع الوطني التقدمي الوحدوي نقلاً عن د. رضوى عاشـور "الغـزو الثقافي الصهيوني، وسياسة تطبيع العلاقات مع مصر" بحث ألقـى في ندوة الغزو الثقافي الصهيوني في تونس، إبريل 1982.

ما السبيل إلى مواجهة هذا الشكل العدواني المباشـر مـن الغزو الثقافي؟ لقد أجاب الشعب الجزائري على هذا السـؤال بثورة التحرير، وبإقامة سلطة وطنية ديمقراطية. هل انتهـى الغزو الثقافي للجزائر" من الغفلة أن نقول بأنه قـد انتهـى. على أنه يتضاءل بمقدار تعاظم معركة التعريب. ويتضـاءل بمقدار تعاظم التحرر من التبعية الاقتصادية، وتعميق جذور التطور الاقتصادي المستقل المستند إلى المشاركة الجماهيرية الديمقراطية.

وفي فلسطين، كيف نواجه هذا الغزو الثقافي الصـهيوني الاستيطاني؟ مع احترامنا لكل مـا بذلتـه، وتبذلـه منظمـة اليونسكو وغيرها من الهيئات الدولية؛ لمحاولة وقـف هـذا الغزو الشرس، فهيهات أن يوقف عدوانه المستمر. ولن يوقفه إلا انتصار الثورة الفلسطينية، واستعادة أرضها المغتصـبة، وإقامة سلطتها الوطنية الديمقراطية. على أنه فـي الطريـق الطويل؛ لتحقيق هذا الهدف. مـن الضـروري ألا تتوقـف المعارك والمصادمات على مختلف المسـتويات السياسـية والاجتماعية والعسكرية والفكرية.

ما السبيل إلى مواجهة هذا الغزو الثقافي الاستعماري الصهيوني في برامج التعليم المصرية. لا سبيل إلى ذلك إلا بإسقاط اتفاقيات كامب ديفيد وتحرر مصر من التبعية السياسية والاقتصادية الأمريكية، وعودتها إلى الساحة العربية؛ لمواجهة النضال الوطني والاجتماعي والقومي ضد الإمبريالية والصهيونية والرجعية والتخلف، هل هناك سبيل آخر غير هذا السبيل؟ ما أعتقد ذلك.

(١ – ٣) على أن هناك أشكالاً أخرى للغزو الثقافي، تتم بشكل غير مباشر عبر وسائل الإعلام والثقافة، وتتمثل في برامج الإذاعة والتليفزيون السياسية والاجتماعية والترفيهية، وتوجهها بشكل مباشر أو غير مباشر؛ لإشاعة منظور للحياة وأساليب للسلوك الفكري والعملي، بما يتيح لهذه القوى الرأسمالية السيطرة على ثروات وطاقات الشعوب، وخاصة شعوب البلدان النامية (اسما!) والمتخلفة، فضلاً عن السيطرة على عقولهم ومشاعرهم وأذواقهم وقيمهم سيطرة تشيع روح التسطح واللاعقلانية واللامبالاة واليأس والاستهلاك البذخي والاغتراب والتفسخ.

وأكتفي هنا بالإشارة إلى دراسة قيمـة للباحـث د. عبـد الباسط عبد المعطى حول دور الإعلام المصري، استند فيها إلى دراسة تحليلية لبرامج الإذاعة والتليفزيـون والكتابـات الصحفية طوال فترة زمنية محدودة في إبريل عـام ١٩٧٦ لينتهي منها إلى بيان الدور الخطير الذي تلعبه هذه الأجهـزة وهذه الكتابات في تسطيح الوعي، وتزييفه وتغييب الناس عن حقائق حياتهم(*)

ونتساءل كذلك ما السبيل إلى مواجهة هذا النمط من الغزو الثقافي الإعلامي؟ هل يتم هذا برفع مستوى برامج الإذاعـة والتلفزيون والكتابات الصحفية؟ إن القضية ليسـت قضـية جودة فنية، أو اختلاف في المستوى، ولكنها قضية التوجـه السياسي الفكري الأيديولوجي لهذه الأجهـزة والكتابـات، أو بتعبير آخر، إن المسألة في صميمها هي هذه البنية الفكريـة والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يتشكل بها ومنهـا النظام السائد. فليست وسائل الإعلام والثقافـة والتربيـة إلا أدوات أيديولوجية لإعادة إنتاج هذه البنية ذاتها. فهل هنـاك

(*) د. عبد الباسط عبد المعطي: الإعلام وتزييف الوعي: دار الثقافـة الجديدة، القاهرة 1979.

سبيل إلى تغيير مضامين وتوجهات هذه الأجهزة والكتابات، غير سبيل تحرير الأبنية والأنظمة من التبعيـة والتخلـف؟ ولكن كيف؟.. ما أكثر من يتحدثون بيسر وطلاقة في وطننا العربي عن الثورة الثقافية. وهذا حسن. ولكن أسألهم: كيـف السبيل إلى ثورة ثقافية دون إقامة السلطة الثوريـة المؤمنـة بضرورة هذه الثورة، والمؤهلة والقادرة على تحقيقها بالفعل الجماهيري الديمقراطي. وما أكثر ما يخلـط بـين الثـورة الثقافية والثقافة الثورية. إن الثقافة الثوريـة هـي التوعيـة الجماهيرية، هي التمهيد الثقافي المناضل من أجـل السـلطة الثورية. أما الثورة الثقافية فهـي التغييـر الجـذري للبنـى والأبنية المفهومية والتصورية، والقيمية والسلوكية بما يتفـق والأهداف الثورية العامة للمجتمع، بل بما يتجاوز هذا إلـى التفتح الثقافي الإبداعي عامة للإنسان فردا ومجتمعا. ولهـذا فلا سبيل لتحقيقها بغير السلطة الثورية. ولكن هل نسـتطيع بتخطيطنا الثقافي، أن نعمل على الأقل على إشـاعة الثقافـة الثورية جماهيريا، في مواجهة ثقافـة الخديعـة والتضـليل والتعمية والتجهيل وإفقاد إنسانية الإنسان؟!

على أنه قد آن أن نتعرف على معنـى الثقافـة عامـة، والثقافة العربية خاصة، والثقافة العربية الثورية على وجـه أخص، حتى نتأمل إمكانية تخطيطها تخطيطًا مستقبليا.

١- لست بصدد تعريف محدد للثقافة. لأن الثقافة مـن حيث هي كذلك، ذات طبيعة إشـكالية، ويختلـف تعريفها باختلاف المواقف والفلسفات، وما أريد أن أدخل هنا في حوار نظري حول تعريـف الثقافـة. ولهذا سأكتفي بأن أعرض لها باختصار من حيـث إطارها العام، وعناصرها ووظيفتها. وهـذا بغيـر شك دخول في التعريف كذلك.

أولاً : ليس هناك ما يسمى بفراغ ثقافي لدى أي إنسان، أو أي مجتمع، أو في أي لحظة مـن لحظـات التـاريخ والحياة الإنسانية. هناك ملاء ثقافي دائما أيـا كانـت طبيعة هذا الملاء الثقافي، وأيا كانت دلالته الاجتماعية وقيمته ومستواه. ولهذا فالتمييز بـين مثقـف وغيـر مثقف؛ هو تمييز اصطلاحي أكثر منه تعبيرا عن واقع موضوعي. فلكل إنسان ثقافته التي تتمثل في رؤيتـه للعالم السياسية والاجتماعية والفكرية والتذوقية، أساسيا

بحسب المواقع والمواقف الطبقية لكل إنسان، فضـلاً عن أنها تختلف اختلافًا ثانويا بحسب المستوى. ولهذا فهذه الرؤى والاختبارات وأشكال السلوك والعادات لم يصنعها أي إنسان لنفسه بنفسه، مهما كانت عبقريتـه الفردية، ومهما كانت مشاركته الإبداعية في إغنائهـا، وإنما قد امتصها من الحقل المعرفـي – الاجتمـاعي الذي يعيشه، فضلاً عن ممارساته وخبراتـه الحياتيـة والعملية في مجتمعه الخاص وعصره عامة.

وبهذا المعنى فالثقافة لا تقتصر على التعابير والمنجـزات والمفاهيم، والقيم الأدبية والفنية والعلمية، وإنما تمتد لتشـمل كل المضامين الفكرية والعلمية والوجدانيـة والقيميـة فـي مختلف مجالات، وظواهر السلوك الاجتماعي. ولهذا فالثقافة ليست هذه الفكرة أو تلك، هذا المسلك أو ذاك، بل هي بنيـة شاملة متعضونة، منتظمة ومتسقة داخليا – بشكل أو بآخر – دون أن يمنع هذا وجود تناقضات وثغرات وتفريعـات فـي الإطار البنيوي العام. وهي بهذا المعنى جـزء مـن البنيـة الأيديولوجية الاجتماعية، التي هي أكثر شـمولاً وتجريـدا. على أن الثقافة كجزء من البنية الأيديولوجية، قد تكون جزءا

من البنية الأيديولوجية السائدة في المجتمع المعبـرة رغـم تنوعها واختلافها عن مصالح الطبقـة الاجتماعيـة السـائدة والمهيمنة، وقد تكون جزءا من البنية الأيديولوجية النقيضـة لهذه الأيديولوجية السائدة، والمتصارعة معهـا سـعيا إلـى السيادة أيضا. ولهذا فالثقافة كبنية أيديولوجية متغلغلة متسربة متداخلة فعالة في مختلف أنسجة المجتمع وهياكله السياسـية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والتنظيمية، وهـي فـي الوقت نفسه نتيجة وإفراز لهذه الأنسجة والهياكـل نفسـها. وليس التمييز بين ما يسمى بالبنية الفوقية والبنية الاقتصادية التحتية إلا مجرد تمييز وظيفي. ولكن البنيتـين متـداخلتان متفاعلتان، يشـاركان معـا، بإنتاجهمـا وإعـادة إنتاجهمـا المشترك، في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائد. ففـي كـل مشروع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، مفاهيم وتصورات وقيم ثقافية محددة هي القوة المحركة للمشروع، والناتج الذي يفرزه المشروع كذلك. لنتأمل مشروعا محددا مثل مشـروع السد العالي الذي أنجز في المرحلة الناصرية في مصر، لـم يكن مجرد مشروع إنشائي عمراني، وإنمـا تضـمن فـي اختياره، وفي خطوات تخطيطه وتنفيذه، ثـم فـي نتائجـه

العمرانية والتكنولوجيـة والتنظيميـة والمعرفيـة، مفـاهيم وتصورات ثقافية – فكرية، تـرتبط بفلسـفة محـددة فـي العقلانية، في التصنيع، والتخطيط الاقتصـادي فـي إعـداد الكفاءات المدربة الوطنية والتحرر الاقتصـادي والـوطني، والتقدم الاجتماعي، وفي التحـالف النضـالي مـع الـبلاد الاشتراكية إلى غير ذلك. ولنتأمل مشروعا سياسيا آخر هـو اتفاقيات كامب ديفيد التي وقعها النظام الساداتي في مصـر، سنجد هذا المشروع يرتبط بمفاهيم وتصورات وقـيم ثقافيـة نقيضة لمفاهيم وتصورات وقيم الاستقلال والتقدم الاجتماعي والتحالف النضالي، التي أتسم بها المشروع الناصري. فمـع اختلاف البنية السياسية والاقتصادية للنظام الساداتي مع البنية السياسية والاقتصادية للنظام الناصري، اختلفت بالضـرورة البنية الثقافية – الأيديولوجية في كلا النظامين، ولا نتبين هذا الاختلاف الثقافي – الأيديولوجي في مضامين برامج الإعلام والتعليم والثقافة، أو المنشورات والكتب الرسمية فحسب، بل في طبيعة مختلـف المشـروعات السياسـية والاقتصـادية والاجتماعية. أردت أن أقول ببساطة أن البنية الثقافية تتغلغل في بنية كل نظام اجتماعي، تكرسه ويكرسها.

على أنه في كل مجتمـع، فـي كـل نظـام اجتمـاعي، لا نجد بنية ثقافية – أيديولوجية واحدة، كما أشرت من قبل، وإنما هناك البنية المعبرة عن الطبقة أو الفئات الاجتماعيـة السائدة، وهناك بنية أخرى معارضة متناقضـة مـع البنيـة السائدة. وهذا هو التعبير عن الصراع الطبقي فـي المجـال الثقافي والأيديولوجي عامة. وكما أن لكل سلطة أيديولوجيتها ومثقفيها، فهناك كذلك أيديولوجيون ومثقفون للسلطة المضادة التي يرهص بها الصراع الطبقي المحتدم. على أن الصراع في المجال الثقافي قد يبرز في شكل استقطاب حاد، وقد يبرز – أو يدور متخفيا – في شكل متسلل فـي مختلـف أبنيـة المجتمع وأجهزته، بل أجهـزة السـلطة الواحـدة كـذلك. ولتوضيح الأمر نشير إلى نموذج تبسيطي يتمثل فـي ذلـك الصراع الذي كان ناشبا داخل السلطة الناصرية بين اتجاهين في السياسة الثقافية، اتجاه محافظ رجعي يمثله د. محمد عبد القادر حاتم الذي كان وزيرا للثقافة، واتجاه تقدمي مسـتنير يمثله د. ثروت عكاشة الذي كان يتداول وزارة الثقافة مع د. حاتم. كان هذا التداول الوزاري بينهما تعبيرا عن "التوفيقيـة – الصراعية" معا داخل جهاز الدولة الناصرية. علـى أننـا

نستطيع أن نتبين هذه التوفيقية والصراعية، في مختلف أجهزة الإعلام والثقافة والتعليم العام والجامعي، فضلاً عن مختلف أجهزة الدولة الإنتاجية، بل في بعض التشريعات والمشروعات الصناعية والزراعية والاجتماعية عامة. كان هذا الصراع، الذي كان يحسم في أغلب الأحيان على نحو توفيقي، داخل أجهزة الدولة الناصرية، تعبيرا عن صراع طبقي في المجتمع ككل، يحتدم في مختلف المجالات الأدبية والفنية والفكرية، وحول مفاهيم التخطيط الصناعي والزراعي، بل مفاهيم القومية والاشتراكية والديمقراطية، إلى غير ذلك.

أردت بهذا كله أن أقول إن الثقافة ليست قيمة محايدة، بل هي معركة، "مع أو ضد"، هي موقف صراعي في قلب الصراع الاجتماعي العام. هناك ثقافة الملاط – أو البلاط – التي تسعى لتوحيد وتنميط المفاهيم والتصورات والقيم تكريسا للأوضاع التابعة المتخلفة السائدة، وهناك ثقافة التغيير والتجديد والتثوير التي تسعى لتأسيس رؤية سياسية واقتصادية واجتماعية علمية، هي وعي مناضل من أجل تأسيس واقع إنساني جديد أكثر حرية، وأكثر عدالة وأكثر إبداعا وإنتاجا وسعادة.

ليس هناك كما يقال ثقافة واحدة موحدة، داخلها تنوع، بل هناك ثقافتان متعارضتان متصارعتان، وإن كان داخل كـل منها تنوع، نعم قد توجد بعض المقاربات والتمـاثلات فـي اتجاهات بعض صور التنوع في الثقـافتين المتعارضـتين: وخاصة في الممارسات العملية، كالاتجاه العقلاني في الفكـر الماركسي، وفي بعض تجليات الفكر البرجوازي القومي، أو في بعض تجليات الفكر الديني المستنير، أو كالعداء للتبعيـة والتخلف والتعسف الإداري. وهذا ما يقيم في أغلب الأحيان جبهات عمل مشترك بين أصحاب هـذه التيـارات الفكريـة المختلفة حول نقاط الالتقاء هذه، إلا أن هذا لا ينفي الاختلاف في النسق الفكري – الثقـافي العـام، بـل فـي التطبيـق الموضوعي، كذلك لهذه النقاط موضـع الاتفـاق. علـى أن الواقع الثقافي ليس مقصورا في أغلب الأحيان على صـراع بين ثقافتين، فهذا تصور شبه مثالي بل يحتدم الصراع بـين أكثر من ثقافتين، وذلك لتعدد الأبنية والهياكـل الاقتصـادية والاجتماعية، بل والقومية أحيانًا في البلد الواحد، على أنه في جميع الأحوال تكون هناك دائما ثقافة سائدة مهيمنة، تعبيـرا عن مصالح الفئات الاجتماعية السائدة والمهيمنة، وتكريسـا لهذه السيادة والهيمنة.

(٢- ٢) وفي ضوء هذا ننتقل إلى قضية "التخطيط الثقافي المستقبلي). ما المقصود بها، وكيف؟ التخطيط في ذاته هـو تحرك مستقبلي. إنه تخطيط لتحقيق هـدف مرحلـة زمنيـة معينة، وبحسب هذا التحرك المستقبلي الغائي تنظم وتتحـدد كل عمليات التخطـيط، مـن حيـث العناصـر والوسـائل والأساليب ونوع القيادات ومناهجها إلى غير ذلك. إذن ينبغي في التخطيط أن نحدد الغاية، على أن تحديد الغاية لا يـتم إلا في ضوء التعرف على معطيات نقطة البداية التـي تتحـرك منها؛ أي الواقع الثقافي السائد الذي نريد أن نخطط لمستقبله. وأخشى أن أقول إننا نلتقي لتخطيط ثقافة لا نعـرف واقعهـا معرفة تؤهلنا لتخطيط مستقبلها. بل أخشى أن أقول كذلك إننا لا نعرف الغاية التي نستهدفها. فليس بكافٍ أن نقـول إننـا نسعى لتنمية الثقافة العربية مثلاً. إذًا سيثور السؤال بحسـب ما سبق أن عرضنا له في الفقرة السابقة؛ أي تنميـة ثقافيـة نريد؟ أي ثقافة نريد أن نتخلص منها، نتجنبها، نتجاوزهـا؛ وأي ثقافة أخرى نريد أن نؤكدها، نؤسسها، نشيعها، نعمقها. ولما كانت الثقافة – كما أشرنا من قبل – مرتبطـة بالبنيـة السياسية والاقتصادية، كان من الطبيعي أن يصبح سـؤالنا:

أي بنية اجتماعية نسعى إلى تحقيقها؟ هـل هـي اسـتمرار ترقيعي تجميلي للبنية التابعة المتخلفة الراهنة، أو هي بنيـة جديدة مستقلة متحررة حقًا، متقدمة حقًا، ديمقراطية حقًا؟ وأي أيديولوجية ستسود؟ هل ستسود مفاهيم وقيم العلم والاشتراكية والديمقراطية والعقلانية والنقد والإنتاجية والإبداع، أو ستسود مفاهيم وقيم التنافس والفردية والعصامية والاستهلاك والبذخ والاغتراب والاستعلاء الطبقي والتسطح والابتذال. أم ستسود مفاهيم وقيم تحرص على التوفيقية والوسطية؛ إخفاء للصراع وتمييعا له تارة باسم الفكر القومي، وتارة باسم الفكر الـديني أو بكليهما. ولهذا أخشى أن يكون تحديد مفهوم التنمية الثقافية كغاية تخطيطية تعبيرا عن هذا الموقـف – أو الطريـق – الثالث التوفيقي الوسطى الذي لن يفضي إلا إلـى تكـريس الوضع الراهن، وإعادة إنتاجه على نحو ترقيعـي تجميلـي، لا أكثر ولا أقل؟!

وليس دورا منطقيا أن أقول إن الفكر التخطيطي نفسه هو بعد من أبعاد المعركة الثقافية نفسها – فليس المهم أن نستخدم كلمة التخطيط، وإنما المهم أن نحسن التخطيط، وأن نقيمه هو أيضا على أساس من الاختيار العلمي، وإلا أصـبح مجـرد

قناع لإخفاء، بل ولتكريس التنميط. ولهذا تبرز أهمية تحيـد طبيعة القوى المخططة والقوى المنفذة. لست أتحـدث عـن الأجهزة الإجرائية، وإنما أتحدث عن السلطة، سلطة التخطيط وسلطة التنفيذ: في يد من؟ ومن هـو هـذا "لمـن" فكريـا واجتماعيا وسياسيا؟ وما حدود صلاحيته؟ لست بالطبع أقصد "من" فردا، وإنما "من" جماعة، هيئة، حكومـة، حكومـات؟ فالإجابات على هذا السؤال تحـدد مصـير هـذا التخطـيط المستقبلي للثقافة العربية الثقافة العربية؟؟ ولكـن أي ثقافـة عربية تخطط لها مستقبليا؟!

(٢-٣) نعم، هناك بغير شك ثقافة عربية، هي تلك الثقافة التي ينتهجهـا ويمارسـها كُتـاب ومفكـرون وسياسـيون ومواطنون عرب في جميع أنحاء البلاد العربية، وبلغة عربية أو لهجات عربية تتضمن الخبرة الحية القوميـة والتاريخيـة على تنوعها واختلافها وامتداداتها التراثية. علـى أن هـذه الثقافة العربية – كما سبق أن أشرنا – ليست ثقافة واحـدة. إنها عربية في تعددها واختلافهـا. علـى أن هـذا التعـدد والاختلاف ليس تنويعا على لحن واحد، بل هـو اخـتلاف مواقف ومواقـع ورؤى اجتماعيـة – طبقيـة – مصـلحية

متصارعة. وليس هذا الاختلاف الصراعي نتيجة لاختلاف المواقف والمواقع والرؤى الاجتماعي فحسب. بل هو نتيجة كذلك لتعددية الأبنية والهياكل الاقتصادية – الاجتماعية في البلد العربي الواحد، وعلى المستوى القومي العربي العام، فهناك لا تزال أبنية وهياكل عشائرية وقبلية وبقايا إقطاعية، وبرجوازية كومبرادورية طفيلية، وريعية، وأخرى منتجة، وهناك داخل هذه التقسيمات مستويات عليا ووسطى وصغيرة، وتيارات وطنية وشرائح غير وطنية، فضلاً عن فئات حرفية وفلاحية وطبقات عاملة، ومثقفين يتفاوت ويختلف انتسابهم الطبقي أو الفكري إلى مختلف هذه الفئات والشرائح والطبقات. ثقافة عربية هي تفسيرات حسين مروة الماركسي للتراث، ورؤية سيد قطب لجاهلية القرن العشرين، والوضعية الأداتية عند زكي نجيب محمود وتاريخانية عبد الله العروي، والاستقلالية الفكرية عند ناصيف نصار، وبعثية ميشيل عفلق، وابتداعية أدونيس، والمعتزلية الجديدة في فكر حسن حنفي، وميثاق العمل الوطني في مصر الناصرية، وبرامج الأحزاب الشيوعية العربية والنظرة الصوفية للشيخ عبد الحليم محمود، و"توسمات" جماعة التكفير والهجرة،

والعقلانية الدينية عند خالد محمد خالد، وجماهيرية القـذافي، ومختلف الاجتهادات الفكرية عند صادق العظم، والجـابري، والطيب تيزيني والقصيمى وخليـل أحمـد خليـل ونـوال السعداوي ومحمود المسعدي ومئات غيـرهم مـن الأدبـاء الفنانين والمفكرين والسياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين والإعلاميين العرب. كيف السبيل إلى ما نسميه بتنمية الثقافة العربية؟ هل نكون ليبراليين فنقول بتنمية هذه الثقافة العربية بكل تياراتها واتجاهاتها واختلافاتها؟ ولكن كيف يـتم هـذا، وأي سلطة عربية يمكن أن تقبل هذه الليبرالية الثقافيـة، إن الإجابة على هذا السؤال تعرفها السجون في مختلف الـبلاد العربية التي شهدت، ولا تزال تشهد ألوان العـذاب والقهـر التي يعانيها المثقف العربي، كما تعرفها مقصـات الرقبـاء، وقرارات الحظر والمنع والمصادرة في مختلف البلاد العربية كذلك. نعم هناك ضوء أخضر دائما لأفكار، وضـوء أسـود حالك السواد لأفكار أخـرى. وهنـاك قـوانين وتشـريعات وإجراءات معادية لحرية التعبير، وديمقراطية الحوار، وحق النقد، لم تشهدها ولم تعرفها أشد عهود الإرهاب والتعسف في العالم، كقوانين العيب والشبهة في مصـر السـاداتية، تلـك

الساداتية التي لا تزال حية تسعى رغـم إعـداد السـادات، وكاللاقانونية التي تسود وتستشري في أغلب البلاد العربيـة. كيف السبيل إذن إلى هذه الليبرالية الثقافيـة، لـو افترضـنا افتراضا الأخذ بها، في ظل الأوضاع اللاديمقراطية؟. وهكذا نعود إلى السؤال من جيد: كيف السبيل إلى تخطيط الثقافـة العربية هذه؟ والإجابة المجردة الأولى كما أشرنا من قبل هي ضرورة تحديد الهدف. وهكذا نتساءل من جديـد: علـى أي نحو نريد أن تكون ثقافتنا العربية، ما هو جـوهر هـدفها.. اتجاهها العام الذي نسعى إلى تنميته وتطويره؟ وهناك بالطبع إجابة سعيدة جاهزة دائما هي الإجابـة الوسـطية التوفيقيـة المجردة: أن نتمسك بتراثنا، بأصالتنا دون أن يحد هذا مـن تفتحنا على العصر والغرب تفتحا لا يتحقـق بـه اغتـراب أو استلاب. وهو كلام يقول كل شيء ولا يعني شيئًا، أو هو كلام تطهيري لا يفضي إلى غير الطمأنينـة الناجمـة عـن التوفيقية السعيدة. ونتساءل: أين أصالتنا الذاتية؟ وكيف نحدد ملامحها ومعاييرها؟ هل نجـدها فـي الخـوارج، أم فـي المعتزلة، أم في المجبرة، أم فـي الصـفاتية، أم الأشـاعرة والماتريدية، أم الحنابلة، أم الشيعة. هل هي فـي التمسـك

بالنص دون تأويل، أو إعمال للرأي، أم هو التأويل وإعمـال الرأي في النص الصريح. ماذا نجعله من تراثنا معيارا للحكم على عدم التجانف مع ما هو تراثنا الأصيل؟ هل هو الفكـر الديني، هل هو الفكر القومي، هل الفكر العلمي؟!! ثـم هـذا التفتح على الغرب! أهو تفتح تكنولوجي فقط من فضلك، دون التفتح على الأفكار والنظريات والمـذاهب الاجتماعيـة؟ أي ضرورة الفصل بين الجذر النظري للعلـم، وبـين تحققاتـه الإجرائية؟ أم هو تفتح شامل إجرائي تكنولـوجي، وفكـري نظري؟ ثم هذا الغرب؟ أي غرب؟ الغـرب الرأسـمالي، أم الغرب الاشتراكي؟ نحذرهما معا، أم نقبل عليهمـا معـا، أم نكتفي بأن نأخذ على نحو انتقائي ما نحتاج إليه عمليا من هذا أو من ذاك؟ توفيقية وسطية أخـرى!؟ المهـم أن لا نسـقط صرعى اغتراب أو استلاب في حمأة هذا الغرب. حقًـا، إن الارتماء في أحضان ثقافة الغير اغتراب واسـتلاب. ولكـن أليس ثمة اغتراب واستلاب ينبع ويتكرس باستمرار من واقع الأبنية والهياكل العربية الداخلية ذاتها، سياسية أو اقتصـادية أو اجتماعية أو ثقافية؟!. كيف نحقق هذه التوفيقيـة الثقافيـة السعيدة بين أصالة ذاتية داخلية خالية من الاستلاب، وتفـتح

على الآخر الغربي خال من التبعية والاستلاب أيضا؟! وليس من سبيل إلى تحقيق هذه التوفيقية الثقافية السعيدة إلا بإلغـاء التوفيقية ذاتها؛ أي ليس من سبيل إلا **الاختيار** الحاسم، اختيار العلم والعقلانية والديمقراطية وروح النقد والإبداع والتغييـر الجذري، والثورة الهيكلية الشاملة التي تتحقق بها كل عناصر التوفيقية السعيدة بغير توفيقية. فالأصـالة بهـذا الاختيـار الثوري، ليست تمسكًا تقديسيا جامدا بماضي، بنص، بجـذور ثابتة، وإنما هي امتلاك معرفـي تحليلـي نقـدي للشـروط التاريخية المختلفة لحياة وتطور تراثنا في مختلـف معالمـه واتجاهاته، وهي امتلاك معرفي تحليلي نقدي كذلك للشـروط التاريخية لواقعنا الراهن، على أن الأصالة ليست مجـردات معرفية، وإنما هي في المحل الأول فعل وممارسة من أجـل التجديد، والتغيير تستند إلى هذا الامـتلاك المعرفـي الـذي يتعمق، ويتجذر بالفعل والممارسة كذلك.

وبهذا الامتلاك المعرفي والفعل التغييري تنتفي التوفيقيـة بين الأصالة الذاتية، والتفتح على الآخر الغربي. ذلك أن هذا الآخر الغربي سيكون موضوعا للامتلاك المعرفي التحليلـي النقدي نفسه لواقعنا الراهن. وستكون علاقتنا به موضـوعا لفعل التجديد استنادا إلى هذا الامتلاك المعرفي لهذا الواقع.

وقد يقال – وهو يقال دائما – أين هذا الامتلاك العقلاني العلماني في جوهر أصالتنا وذاتيتنا، ألا وهو الإسلام؟! ولنعالج الأمر بموضوعية وصراحة. هل الإسلام حقًا، هو جوهر أصالتنا وذاتيتنا الثقافية؟ إن الذاتية الثقافية لا تتحدد ملامحها بالعقائد فحسب، وإنما كذلك بالممارسات والمكتسبات التاريخية والاجتماعية المختلفة. والذاتية الثقافية أو الذاتية عامة ليست نمطًا ثابتًا جامدا توفيقيا، بل تتغير وتتنوع وتتطور وتتدهور بحسب الملابسات والخبرات والمواقف. هل نقول مثلاً – كما يقال أحيانًا – إن الذاتية المصرية تتسم بالفهلوية، أو الذاتية العربية عامة بالحاتمية أو بالإيمان بالغيب، على آخر هذا؟ لعل هذه السمات هي سمات للذاتية المصرية أو العربية في هذه المرحلة أو تلك، من مراحل التاريخ. ولكن من التبسيطية أن نجوهرها كسمة مطلقة نهائية. إن الذاتية هي مشروع مفتوح غير مكتمل، متجدد أبدا، له سماته العامة التي تتجدد وتتطور وتختلف بحسب الملابسات التاريخية والاجتماعية. ومهمة الثقافة ليست تكريس سمات هذه الذاتية على نحو نمطي، وإنما إغناؤها وتنميتها وتجديدها إلى غير حد. ونعود إلى المسألة

الدينية، وإلى الإسلام بشكل محدد. إن الدين والإسلام خاصة هو بغير شك سمة من سمات الذاتية العربية. ولكن ما طبيعة هذه السمة؟ هل هي واحدة أم مختلفة؟ نعم هناك إسلام واحد نتبينه في القرآن والسنة، ولكن ما أشـد اخـتلاف الإسـلام وتنوعه في الممارسة السياسية والاجتماعيـة والثقافيـة. إن الإسلام الممارس في بعض البلاد العربية التي تختلط فيهـا الأوضاع القبلية بعلاقات رأسـمالية ريعيـة، يختلـف عـن الإسلام الممارس في بلاد عربية أخرى نمت فيها أوضـاع برجوازية، أو اختلطت فيها أوضاع شبه قبلية بأوضاع شـبه اشتراكية؛ أي ممارسة إسلامية بين هذه الممارسات – علـى المستوى السياسي والاقتصادي والفكـري – تتمثـل فيهـا إسلامية الإسلام؟ أم أن السمة الإسلامية الأصلية هـي تلـك التي تتجلى في الفكر السلفي في فكرنـا العربـي الحـديث وتتمثل أساسا في حركة الإخـوان المسـلمين، بتفريعاتهـا واجتهاداتها المختلفة؟ مع كل تقديري للثورة الإيرانيـة فـي بدايتها خاصة، أتساءل: إلى أين انتهت هذه الثورة؟ هل أكدت الذاتية الإيرانية بالسلطة الإسلامية، أم كادت أن تزهق هـذه الذاتية بل تزهق روح الإسلام كذلك. نعم إن الإسلام مصدر

أساسي من مصادرنا الثقافية التي تتشكل بها ذاتيتنا العربيـة المتطورة المتنامية. ولكن الإسلام – كما رأينـا – يختلـف بالممارسة، وبالتالي تختلف هذه الذاتية، بين إسـلام تسـوده العقلانية، وإسلام تسوده الشعوذة الصوفية، بين إسلام يستخدم لتكريس البنيـة الرأسـمالية الريعيـة التابعـة اقتصـاديا، والاستبدادية سياسيا، وبـين إسـلام مسـتنير تضـيئه روح الاجتهاد والعقلانية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. ومـا أخطر أن يعـد الـدين عامـة السـمة الأساسـية للذاتيـة والخصوصية القومية والاجتماعية والثقافية. من هنا لا يذكر البيان الشهير الذي أصدرته لجنة الشعر في المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية في مصـر فـي أواخر عام ١٩٦٤ وهاجمت فيه الشـعر الجديـد. إن لجنـة الشعر هذه في هذا البيان الذي صاغه الدكتور زكي نجيـب محمود، حرصت على التأكيد على أمرين: الأول أن هنـاك قيما ثابتة في تراثنا الشعري لا ينبغي أن نمسها وأن نغيرها، والأمر الثاني هو أنها تأبى علـى الشـعراء باسـم الـروح الإسلامية العربية أن يستخدموا تعابير تنتسب إلى ديانة غير الديانة الإسلامية، كالخطيئة والصلب والخلاص. بـل تـأبى

عليهم أن يستخدموا لفظ الإله بغير المعنى المحدد الذي جـاء في القرآن الكريم. (راجع مجلة المصور المصرية ٤ ديسمبر ١٩٦٤) فإذا كانت لجنة كلجنة الشعر تضـم أعلامـا مـن مفكرينا ومثقفينا قد انتهت في موضوع إبداعي كالشعر إلـى مثل هذا الحكم التوقيفي الجامد، فما بالك لو أصـبح الـدين معيارا للحكم على كل سلوك سياسي واقتصادي واجتمـاعي وثقافي، باسم أصالتنا وذاتيتنا الإسلامية؟ علـى أن المسـألة ليست مسألة الدين هنا، إنما هي مسألة الفكر الـديني الـذي يغلب على منطق بيان لجنة الشعر. وما أكثر ما نخلط بـين الدين والفكر الديني. فالدين رؤية كونية وإنسانية تقوم علـى الإيمان أساسا. أما الفكر الديني فهو منطق يحكم ويقيم كـل شيء على أساس من المعجزة والوحي والحدس والمطابقـة التماثلية والتطبيق النصي الحرفي، ومثل هذا الفكـر الـديني يقلص الرؤية الدينية نفسها، ويجعلها بالغة الضيق والتعصب. فعندما يرى شكري مصطفى، أمير جماعة التكفير والهجـرة في مصر، أن حربا ذرية سـوف تنشـب بـين السـوفييت والأمريكان؛ مما سيضعفهما معا، ويكون هذا علامة وتوطئة لظهور الجماعة الإسلامية الجديدة، تماما كما ظهرت الدعوة

الإسلامية الأولى بعد الحرب التي نشبت بين الفرس والروم، وعندما يرى أن قتال المسلمين للكفار في عصرنا هـذا لـن يكون إلا بالسيف والرمح والخيل تأسيا بما كان يحدث فـي الدعوة الأولى، عندما يقول هذا؛ نتبين في قوله فكرا لا يستند إلى حقائق الواقع الموضوعي وإلى المنطق العقلانـي فـي استخلاص النتائج، وتحديد أساليب العمل، ونحكم على فكره بأنه فكر ديني. وفي مواجهة هذا، عندما يقول النبي محمد بن عبد الله، بعد أن تبين خطأ نصيحته في تأبير النخل "أنتم أعلم بشئون دنياكم"، وعندما يحسن تجهيز جيشه، وإعداد صفوف هذا الجيش لمواجهة الكفار، فإنه لم يكن يفكر تفكيرا دينيـا، وإنما كان يفكر تفكيرا عقلانيا موضوعيا. ولو ظهـر فـي عصرنا؛ لنصح بالاستعانة بأرقى الوسائل الحديثة في تـأبير النخل، ولحارب أعداءه بأرقى ما وصل إليه تطور الصناعة الحربية. ولا يقف الأمر على المسائل العملية، بـل يتعلـق كذلك بتفسير الدين نفسه. هناك فكر ديني في الدين والحيـاة، وهناك فكر موضوعي عقلاني في الدين والحياة. وما أحوجنا ألا نخلط بينهما ونحن نتحدث عن السمة الإسلامية في ذاتيتنا الثقافية، وعندما نتدارس تخطيط ثقافتنا وتنمية ذاتيتنا.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالنزعة القومية والفكر القـومي، فما أكثر ما يتم الخلط كذلك بين الحركـة القوميـة والفكـر القومي. إن الحركة القومية حقيقـة موضـوعية تحريريـة تقدمية، معادية للإمبريالية والصهيونية والتخلف والرجعيـة. وهي بعد عميق وأساسي من أبعاد ثقافتنا وذاتيتنا وأصـالتنا الفعالة المتنامية المناضلة. ولا سبيل إلى أي تغيير وتثـوير ثقافي بغير مراعاة هذا البعد القومي. فالثقافة تعبير قـومي، إلى جانب أنها تعبير طبقي. وما أريد أن أقول إنهـا طبقيـة مضمونًا وقومية شكلاً. لأني أرى أنها ذات مضمون قومي، كذلك مرتبط بالمضمون الطبقي، ويتحدد بهمـا معـا شـكل الثقافة. فقيمة الأدب والفـن والفكـر والممارسـة الثقافيـة الإبداعية عامة في أي مجال من المجالات؛ هي فـي مـدى تعبيرها عن واقعها الاجتماعي القـومي الخـاص، ومـدى تغذيتها لهذا الواقع الاجتماعي القومي الخاص. ولكن ما أشد الفرق بين مراعاة واحترام وتعميـق خصائصـنا الثقافيـة القومية، وبين الفكر القومي. فالفكر القـومي فكـر يتعلـق بثوابت لا تاريخية يغلب عليها الطابع الانفعالي اللاعقلانـي، والنظرة الاستعلائية المثالية النخبوية، وافتقاد الحس العينـي

الاجتماعي الطبقي، وكما يسيء الفكر الديني بجموده وتعصبيته وضيقه إلى الدين نفسه، فما أكثر ما يسيء الفكر القومي كذلك إلى الحركة القومية بما يفرضه عليها من رطانات شعارية مجردة، ومخططات مثالية مغامرة، وقهر لروح الديمقراطية والاختلاف والعقلانية والنقد والاجتهاد والإبداع.

خلاصة الأمر أن تخطيط الثقافة العربية من حيث إنها عربية، إذا أتيح له أن يتحقق رغم كل ما أشرنا إليه من إشكاليات وعقبات، لا ينبغي أن يسقط في حبائل الفكر الديني باسم أن الدين الإسلامي سمة أساسية من سمات ثقافتنا العربية، ولا في حبائل الفكر القومي باسم أن الحركة القومية سمة أساسية من سمات هذه الثقافة. إن تخطيط الثقافة العربية، إذا استطاع أن يخطط لعلميتها وعقلانيتها وتفتحها اجتهادا ونقدا وإبداعا وديمقراطية، وإذا استطاع كذلك أن يخطط لإشاعة وتجذير قيمها هذه بين الجماهير العربية، فإنه بهذا يتيح التنمية الحقيقية لأشرف سماتها وخبراتها الدينية والقومية والوطنية والتقدمية الديمقراطية الإنسانية عامة، وأن يشحذها ثقافة ثورية مناضلة حقًا، تمهد السبيل الذي لا سبيل

غيره للتغيير الجذري للأبنية والهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعشعش فيها القوى الاستغلالية والانفصالية والرجعية الداخلية في ارتباط مصلحي تابع مع قوى الاستعمار والإمبريالية والصهيونية العالمية، هذا التغيير الجذري الذي هو السبيل الذي لا سبيل غيره، كذلك لإنجاز ثورة ثقافة عربية شاملة، دعما وتكريسا لهذا التغيير الجذري نفسه، وضمانًا لتجدده المستمر.

هذه بعض المفاهيم والتعريفات والملاحظات التي رآها أساسا في أي مواجهة للغزو الثقافي الداخلي – الخارجي، وفي أي محاولة جديدة لإقامة تخطيط لثقافتنا العربية. وفي ضوء هذه المفاهيم والتعريفات والملاحظات قد أحب أن أعلق تعليقًا سريعا على ما جاء في الكراسة الصغيرة باسم "المنطلقات النظرية للتخطيط الشامل" تمهيدا لتقديم بعض مقترحات تمهيدية لبرنامج عمل ثقافي مشترك بين البلاد العربية.

ثانيا: ملاحظات ومقترحات :-

أ- **ملاحظات:** هناك جهد كبير واع لحصر كل الأهـداف والأسس والوسائل والميادين الثقافية. ومع احترامـي العميق لما تتضمنه هذا الجهد مـن إحسـاس عميـق بالمسئولية القومية والاجتماعية، ومـن الـذكاء فـي محاولة تخطـي محـاذير ومحظـورات الأوضـاع والإشكاليات العربية الراهنة، فهناك بعض الملاحظات المنبثقة بغير شك من المفاهيم التي عرضت لها فـي الصفحات السابقة.

١- من فرط الحرص على ذكر كل شيء لا نكاد نتبين في الأهداف، أو الأسس أو الوسـائل أو الميـادين تركيزا على أوليات محددة، يكون البدء بها سـبيلاً لتحقيق أهم الأهداف الأخرى. لا شـك أن وضـع الأوليات وترتيبها هو من صميم الخطـة نفسـها، ولكن هذا الطـرح المبـدئي للأهـداف والأسـس والوسائل والميادين لا يتيح رؤية محددة لأوليـات محددة.

٢- الأهداف والأسس معروضة بشكل تجريدي للغاية؛ مما يفقد الاتجاه ويقيم علاقات توازنيـة توفيقيـة، أو يصدر أحكاما غامضة الدلالـة. فمـثلاً يقـول الهدف (١) تطوير البنى الاجتماعية والاقتصـادية والفكرية في الوطن العربي. نتساءل، أي بنى هـي التي سوف نطورها في ضوء ما نعرفه من خلافات واختلافات وتناقضات، وماذا يعني تطوير البنـى، ألا يتضمن بكل ما فيه من تطويريـة معنـى مـن معاني إعادة إنتاجها؟ وكذلك الشأن في تنمية الهوية الحضارية (هدف ٢) ما المقصود بالتنمية، وفي أي اتجاه. وكذلك القول في الوسائل (٥) بـأن الثقافـة العربية واحدة موحدة والتنوع أحـد أبعـاد الغنـى والخصـوبة فيهـا. ولا أرى ضـرورة تكـرار ما سبق أن عرضته في هذا الشأن.

٣- هناك خلط بين الأهداف والوسائل في كثيـر مـن الحالات فضلاً عـن أن بعـض هـذه الأهـداف والوسائل المتداخلة، تحتاج لتحقيقها إلـى أهـداف ووسائل أسبق وأعمق، مثل الفقرة (١) في البنـد ٩

من الوسائل "امتلاك وتطوير الصناعة الثقافية على اختلاف فروعها". إن مثل هذا الأمر يتطلـب أولاً امتلاك وتطوير الصناعة عامة والصناعة الثقيلـة خاصة.

٤- هناك كثير من التعابير والمفردات المليئة بالغموض والالتبــاس مثــل "تخطــيط ثقــافي جــذري" و"قومية المعرفة" و"الموقف الجمالي للأمة" إلـخ.. إلخ..

٥- في الوقت الذي لا أجد فـي المنطلقـات النظريـة للتخطيط الثقافي أي إشارة إلى قضية "الأمية"، على خطورتها مع أنها ليست قضية تربوية أو تعليميـة، بل هي قضية سياسية ثقافية، وأتحـدث هنـا عـن الأميتين الأبجدية والثقافية؛ فإنني أجد إشارة تكـاد تكون عابرة، بل مسطحة إلى قضية أخرى لا تقـل خطرا هي قضية الترجمة.

٦- تمنيت أن تسبق هذه المنطلقات، دراسة ميدانية عن الأوضاع الثقافية في العالم العربي، يتحقق منها هذا الانطلاق التخطيطي، فلا يكـون الانطـلاق مـن أشواق ورغبات مجردة.

٧- أرى أن تحدد الأهداف والوسائل تحديدا ملموسا منذ البداية، وعلى نحو تراتبي لإبراز الأولويات، ممـا يمكن من وضع البرنـامج الثقـافي أو التخطـيط الثقافي على نحو ملموس كذلك، وفي مساحة زمنية محددة. على سبيل المثال: هناك أخطار تتعـرض لها الثقافة العربية في فلسـطين المحتلـة، هنـاك غزوات ثقافية تقوم بها الجامعات الأمريكيـة فـي الوطن العربي، فضلاً عن العلمية والبحوث العلمية التي تتم لمصلحة بعض الشركات الأمريكية. هناك التشريعات المقيدة لحريات النشر والإبداع، هنـاك برامج وسائل الإعلام وبرامج التعليم وخطط الثقافة وما فيها من استقبال أو اسـتنبات لقـيم ومبـادئ معادية لقيمنا ولمبادئنا القومية التقدمية.

وهناك بقايا الفكر الإقطاعي من تواكليـة ولا عقلانيـة، وهناك قضية التكامل الاقتصادي، وما تفترضه مـن إعـداد فكري نظري، وهناك قضية فلسطين عامة، ومعركتنا ضـد العدوانية والتوسعية الإسرائيلية، وهناك السيطرة الأمريكيـة التي أخذت تنشر رايتها وقواعـدها العسـكرية وسياسـتها واقتصادها على مختلف أركان البلاد العربيـة. وإذا كانـت أهدافنا هي التصدي لهذه الغزوات والأوضاع ولغيرها مـن غزوات وأوضاع مماثلة، فينبغي أن نذكر هذا بالدقة والتحديد بدلاً من الأهداف المجردة العامة، وأن نحدد وسائلنا لمباشرة التصدي لهذه الغـزوات والأوضـاع علـى نحـو عملـي موضوعي. وأن يكون هذا محدودا فـي ضـوء الأولويـات بمرحلة زمنية محددة.

هذه بعض الملاحظات على كراسة المنطلقات النظريـة، وهي مجرد محاولة سريعة للتأكيد علـى ضـرورة البـدء بمعطيات عينية ملموسة، والانطلاق إلى أهداف محـددة، إذًا أخشى ما أخشاه أن ننتهي إلى وضع تخطيط ثقـافي شـامل مستقبلي جدا، ولكنه عاجز لفرط عموميته وبعده على الواقع الملموس، والاحتياجات الحقيقية المباشرة عن أن تكـون لـه فاعلية مؤثرة في واقعنا الثقافي العربي.

ب- **مقترحات:** لست أزعم القدرة على تقـديم مقترحـات جديدة لتخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية. ولقد ذكـرت في البداية أنني سوف أشير إلى بعض العناصر التـي قد تحتمها الحاجة الثقافية الملحـة، والتـي يمكـن أن يصاغ منها برنامج عمل ثقافي مشـترك يأخـذ فـي الاعتبار كل الإشكاليات العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الثقافية القائمـة. علـى أنـي سـأكتفي بالإشارة إلى بعض المحاور الأساسية:

١- لا مفر من البدء بما ينبغي البدء به، وهو دراسـة الأوضاع الثقافية في مختلف البلاد العربيـة. وقـد اقترح أربع لجان لهـذا الغـرض. لجنـة لشـمال أفريقيا، ولجنة لمصر والسـودان، ولجنـة الأردن وفلسطين وسوريا والعراق ولبنان، ولجنة للجزيرة العربية، على أن ينتهي عمل اللجان في حدود ستة أشهر على الأكثر.

٢- لا مفر كذلك من البدء بما ينبغي البدء بـه كـذلك، وهو معركة محو الأمية، إنها معركة ثقافيـة فـي المحل الأول لو أحسن تخطيطها وتوجيهها، بشرط ألا تكون مراكز ثابتة لمحو الأميـة، ولا وسـائل تربوية تقليدية، بل تـرتبط بالعمـل فـي الحقـل والمصنع وتستند إلى الاهتمامات الحية، ويقوم بها متطوعون أو نصف متطوعين. سـتكون معركـة نوعية عربية جماهيرية شاملة، ولـو اسـتطعنا أن نوقف بها النزيف الذي يزداد لكفى.

٣- وأقترح أن تشكل لها لجنة قومية عربية عليا لوضع خطة شعبية تعبوية تشترك فيهـا كـل المنظمـات الحزبية والجماهيرية والنقابية والأدبية والفنية، على أن تنجز عملها في حدود السنوات الخمس القادمة.

٤- الأطفال والنساء والشباب، يمثلون أخطـر قواعـد المنطلقات نحو المستقبل. وثلاثتهم هم أكثر الأجيال والفئـات العربيـة، تعرضـا للتشـويه الفكـري والاستلاب والتجهيل فضلاً عن القمع الذي لا تزال تعانيه المرأة العربية. القضية أكبر من مجرد كتب

أو برامج للأطفال والشباب، أو العناية بمحو أمية النساء التي تبلغ أعلى نسبة أمية، أو إلغاء التشريعات المهدرة لكرامتهن الإنسانية والاجتماعية. إنها كل هذا، ولكنها تحتاج إلى تخطيط أعمق وأشمل ضمانًا للارتفاع بالمستوى العقلاني والثقافي لهذه القوى المنتجة والمبدعة للمستقبل.

٥- فلسطين، الأرض المحتلة، الآثار المغتصبة المشوهة، التراث، برامج التعليم لا بد من جهود على مستويين، مستوى دراسي علمي، (معهد قومي عربي للدراسات الفلسطينية، مركز للتوثيق.. إلخ) ومستوى نضالي عربي - عالي لحماية التراث الفلسطيني واستنفاذه وحماية الإنسان الفلسطيني وفضح الصهيونية.

٦- الهجمة الأمريكية، القواعد العسكرية، الشركات الاستغلالية الاحتكارية المتعددة الجنسية، الأفلام، البرامج التليفزيونية، كتب الأطفال العنصرية، الرؤية الأمريكية للحياة. كيف نواجه هذا، كيف

نعمق الوعي بحقيقة الإمبريالية الأمريكية في مواجهة مختلف المحاولات لتبييض وجهها وإخفاء حقيقتها، وكيف نتحرك فكريا وثقافيا ضد مخططاتها الاستغلالية والعدوانية، والثقافية إن هذه مهمة من أخطر مهامنا الثقافية.

٧- التخلف الثقافي الفكري والعلمي العربي، نقص المكتبات العربية والساحة الثقافية العربية من أبرز منجزات الثقافة العربية والإنسانية على نحو منظم – ما تحقق ونشر من تراثنا ما زال محدودا، وغير ميسر شعبيا. ما أنجزته الثقافة العربية الحديثة لا تنتظمه طبعة ميسرة جامعة. ترجمة عيون الثقافة العالمية، أو التأليف فيها ما زال عملية ارتجالية اجتهادية ينقصها التخطيط الجماعي الشامل.

– هل تنظم حركة تحقيق التراث ودراسته ونشره.

– هل تنسق الجهود للبدء بحركة ترجمة حضارية تسد كل الثغرات في المكتبة العربية من مختلف المجالات الفكرية والفنية والعلمية والأدبية.

- هل تنسق الجهود لتنظيم حركة تأليف جماعية لأهم القضايا الأساسية في مختلف المجالات، وما أكثـر المثقفين العرب القادرين على ذلك.

٨- التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي، غير مفصول عن المهام الثقافية. لا أدخل في التفاصـيل، وإنمـا الدعوة المستقبلية التي نحرص عليها تحتم أن ترتفع مناهج التعليم إلى آخر منجزات الفكر الإنساني. ما أحوج هذه البرامج إلى تغيير جذري في مجـالات الرياضيات والعلوم الفيزيائية واللسـانيات وغيـر ذلك. إن الامتلاك المعرفي الحقائق واقعنا، بـل إن تحررنا من التبعية، وقدرتنا على الإبداع يستلزم ألا نتحرك فـي عصـر السـيبرنيطيقا والكومبيـوتر والإلكترونات بعقلية جدول الضـرب، والهندسـة الإقليدية. علـى أن الاهتمـام بتثـوير المعـارف والدراسات الإنسانية، بل ما أشـد الحاجـة إلـى تخطيط لحملة منظمة من البعثات العلمية في كافـة المجالات العلمية الجديـدة، تسـليحا لثقافتنـا فـي مواجهة المستقبل. وما أحوجنا كـذلك إلـى ربـط مناهج التعليم ببرامج التنمية الاقتصادية.

٩- والخلاقون المبدعون من أدباء وفنانين وعلماء، لم لا نتيح لهم نظاما قوميا عاما للتفرغ، يحمـون بـه مشروعاتهم الإنتاجية والإبداعية. ويتحررون به من إلحاح الضرورات المعيشية، ويغنون بـه قـدراتنا على الامتلاك المعرفي. ثم ماذا عن عقولنا العربية المستنزفة، المستغلة لغير صالحنا. كيف نتيح لهـم أن يكون عطاؤهم لأمتهم العربية – دون حرمـان الإنسانية من هذا العطاء أيضا – كيف نـوفر لهـم كرامة الحياة، وكرامة العمل، وحرية البحث. هـل يكون لثقافتنا مستقبل بغير تعبئة هؤلاء في جـيش الإبداع الثقافي العربي؟.

١٠- وتبرز قضية الديمقراطية. هل من سـبيل لثقافـة جماهيرية، هل من سبيل لتنمية ثقافية ثوريـة فـي مواجهة ثقافات رجعية وزائفة إلا بإطلاق الحريات الديمقراطية، حريـة الحـوار والنقـد والاجتهـاد والإبداع. ما قيمة كل جهودنا حول التخطيط الثقافي إن لم يكن المثقف آمنًا على نفسه، على حريته، ولا يقيم في داخل وجدانه رقيب من السـلطة، يسـبق

"الرقيب – الوظيفة" في الشطب والحذف والكبـت والتزييف والكذب!. هل هنـاك قيمـة لتخطيطنـا الثقافي إن لم ننجح في إلغاء كل القضايا والأحكـام التي صدرت في مختلف الـبلاد العربيـة بسـبب الآراء والأفكار والأشعار؟! كم من المثقفين العرب ما زالوا مغيبين في سجون الأنظمة العربية، فضلاً عن سجون إسرائيل! أليس جزءا مـن تخطيطنـا الثقافي أن نشكل لجنة على المستوى القومي للدفاع عن الحريات الديمقراطية وفي مقدمتها حرية الفكر والتعبير!؟.

١١- وتبقى أخيرا الجماهير العربية المستلبة والمغيبة في الأيديولوجيات الرسمية التي تلاحقها وتستولي على وعيها وفكرها وسـلوكها وتنميطهـا فـي خدمـة الأوضاع السائدة. على أنها بخبرتها الموضـوعية تدرك وتتمرد وتثور. وما أبعـد المثقفـين عنهـا، لا أقص مثقفي السلطة، وإنما مثقفيها المعبرين عن مصالحها وأشواقها. كيف تتحرك نحوها "الثقافة – الحقيقية". لتطرد عن ضمائرها وعقولها، كـوابيس

"الثقافة – الزيف"، لم يعد الكتاب وحده قادرا علـى ذلك في مواجهة الوسائل التكنولوجية البالغة التقـدم التي تستخدمها "ثقافة – الزيف". ولكن مـا أكثـر الجسور القائمة والتي ينبغي أن نوجدها بين "الثقافة – الحقيقة" والجماهير.

عذرا فقد أطلت وما أكثر التفاصيل العملية التـي يمكـن اقتراحها في ضوء هذه المحاور العشرة.

ولكي حسبي ما ذكرت وأثرت. وما أردت في الحقيقة أن أقدم خطة ثقافية مشتركة، بقدر ما أردت أن أوضح بعـض المفاهيم التي تجعل من هذه الخطة أمـرا يكـاد أن يكـون مستحيلاً، على أني أردت في الوقت نفسه أن أعالج إمكانيـة عمل ثقافي مشترك – ولا أقول خطة ثقافية مشتركة – رغم محاذير وإشكاليات الأوضاع الراهنة.

على أني أتساءل في النهاية: هل هناك حقًا إمكانية لعمـل ثقافي مشترك يخرج من حدود الندوات، إلى حدود الإنجـاز الفعلي حتى في إطار هذه المحاور المتواضعة؟!.

ولكن من قال إن العمل الثقافي المسئول يبحث عن أبواب مفتوحة؟!.

الديمقراطية والثورة العربية(*)
(تعليق نقدي على الكتاب الأخضر)

مع حركة النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر، بدأت الدعوات الأولـى للديمقراطيـة، وإن كانـت سـبقتها نضالات ديمقراطية خاضتها الجماهير العربيـة – بأشـكال مختلفة – منذ بداية الحكم العثماني.

على أنه مع حركة النهضة الحديثة، أخذت هذه النضالات تتبلور نظريا على أيدي مفكرين من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وأديب إسحق وعبد الرحمن الكـواكبي وغيرهم.

ولا شك أن هذه الدعوات كانت متواكبة مع – ومعبرة عن – نشأة البرجوازيات العربية وحركة القومية العربية عامـة. وبرغم أنها أخذت تصـوغ تصـوراتها ومفاهيمهـا وفـق تصورات ومفاهيم الثورة الفرنسية، إلا أنها كانت تعبر عـن

(*) نص مداخلة في ندوة انعقدت في طرابلس بين 1 – 3 أكتوبر عـام 1979 حول الكتاب الأخضر.

واقع اجتماعي جديد متحرك فضلاً عن أنها كانـت تسـعى للتوفيق بين مفاهيم الثورة الفرنسية واحتياج هذا الواقع مـن ناحية، والتراث الديني الإسلامي من ناحية أخرى، كمحاولة لإضفاء المشروعية على هذه المفاهيم.

إلا أنه في هذه المرحلة، بالذات، أخذت الثورة الفرنسـية والثورات البرجوازية الديمقراطية الغربية عامة تتحول إلـى سلطات رأسمالية احتكارية؛ أي إلى إمبريالية تتطلع – فيمـا تتطلع إليه – إلى تركة الرجل المريض لاسـتغلالها سـوقًا لمنتجاتها ومجالاً لاسـتثماراتها ومصـدرا للمـواد الأوليـة الرخيصة. لقد كانت البرجوازيات العربية تتعامـل تعـاملاً أيديولوجيا مع المفاهيم الليبراليـة الأولـى لهـذه الثـورات الغربية، وتعاني في الوقت نفسه من أحفادهـا الإمبريـاليين. وهكذا تحول الأمل في الاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على طريق الغرب إلى محنة سقوط في حبائله الإمبريالية التي أخذت تكـرس التخلـف الاجتمـاعي والانقسام القومي وتفـرض التبعيـة الكاملـة للاحتكـارات الغربية. وبين أيديولوجية ليبراليـة واعـدة وواقـع تبعيـة مفروضة كانت أزمة عصر النهضة، وما تلاه من مراحل في

التاريخ العربي الحديث. لقد تحقـق بالفعـل التحـرر مـن السيطرة العثمانية، ولكن لم تستطع البرجوازيـات العربيـة الناشئة أن تحقق ثوراتها الديموقراطية، بـل تجمـد نموهـا الطبيعي وأجهض أملها في الوحدة القومية، بل زرع جسـد غريب هو إسرائيل في فلسطين بعد التنكيل بأهلها وتشريدهم، وأصبحت هذه البرجوازيات مجرد جزء تابع فـي التقسـيم الرأسمالي الدولي للعمل.

ما العمل.. وكيف الخلاص؟.. هل بالعودة إلـى الينـابيع الصافية للدعوة الإسلامية الأولى ورفض الحضارة الغربيـة رفضا قاطعا؟ أم بمحاولة التوفيق بين التراث الـديني وهـذه الحضارة الحديثة؟ أم بـالتبني الكامـل لقيمهـا ومفاهيمهـا ومؤسساتها وطريقها الرأسمالي مع محاولة كسـب هـامش محدود من الاستقلال وحرية العمل والربح والتنمية في إطار التبعية لها؟ أم بالثورة عليها ورفـض طريقهـا الرأسـمالي وتجاوزه نحو مجتمع متحرر اشتراكي بحسـب الملابسـات الموضـوعية الخاصـة للواقـع العربـي، وفـي ارتبـاط بالانتفاضات الاشتراكية في قلب الغرب نفسه؟ أم بالنضـال من أجل الوحدة القومية الشاملة دون أن يكون لهذه الوحـدة في البداية مضمون اجتماعي محدد؟.

لم ينجح من بين هذه الاختيارات جميعا طـوال النصـف الأول من القرن العشرين إلا اختيار واحـد، إن صـح أنـه اختيار، ذلك هو سيادة البرجوازية العربية المندمجة المصالح مع كبار ملاك الأراضي من ناحيـة، والتابعـة للرأسـمالية العالمية من ناحية أخرى. ولم تكن الإنجازات شبه الليبراليـة التي تحققت خلال هذه الفترة فـي بعـض الـبلاد العربيـة وخاصة الشرقية منهـا. إلا تعبيـرا عـن مصـالح هـذه البرجوازيات العربية التي تحققت لها السيادة علـى مختلـف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافيـة فـي إطار التبعية المباشرة للإمبريالية. بل لم تكن هـذه التجربـة شبه الليبرالية محكومة بالتبعيـة فحسـب، بـل بـالاحتلال العسكري الغربي المباشر كذلك، البريطاني والفرنسـي، ثـم الإيطالي. ولهذا، كانت تجربة شبه ليبرالية هشة هامشية فـي بعض البلاد العربية محدودة وطنيا واجتماعيا تجـري فـي إطار أشكال حزبية ونيابية ومؤسسـات دسـتورية هزيلـة، تتحكم فيها الأقلية البرجوازية بمختلف فئاتها الوسطى والعليا. على أن هذا لا يعني إهدار كل النضـالات الشـعبية التـي خاضتها الجماهير العربية مـن أجـل الاسـتقلال الـوطني وتوسيع آفاق الديمقراطية. إلا أن هذه النضالات نفسها فـي كثير من الأحيان كانت محكومة بالأيديولوجية البرجوازيـة السائدة.

على أنه في الخمسينات والستينات من هذا القرن، وكثمرة للنضـالات الشـعبية واحتـدام الصـراع الطبقـي، وفشـل البرجوازيات العربية الكبيرة في تحقيق آمال الجمـاهير فـي الاستقلال والتقدم والديمقراطية، فضلاً عن بـروز أوضـاع جديدة في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، لعل من أهمهـا قيام المنظومة الاشتراكية فيما يقرب من ثلث العالم، وانـدلاع حركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينيـة، أخذت تتبلور تصورات ومفاهيم وطنية وديمقراطية واجتماعية وقومية أكثر راديكالية من تصورات ومفاهيم المرحلة السابقة، بل نجح بعضها في الوصول إلى السلطة، في مصـر باسـم الناصرية، وفي سوريا ثم العراق باسم البعث. ولقد استطاعت هذه التجارب الجديدة خلال الخمسـينات والسـتينات خاصـة تحقيق بعض التغييرات في الهياكل السياسـية والاقتصـادية والاجتماعية والثقافية، وسارت خطوات فسيحة فـي طريـق تحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية، بل فـي رفـع وتعميـق شعارات ومفاهيم الوحدة القومية بل والسعي إلـى تحقيقهـا. وبالرغم مما حققته من تعبئة جماهيرية معاديـة للإمبرياليـة والصهيونية، بل ما خاضته من نضـالات ضـد الإمبرياليـة

والصهيونية، فإنها لم تستطع أن تحقق الاستقلال الاقتصاد الكامل وإنجاز كل مهام الثورة الوطنية الديموقراطية، ووضع أسس التحول الاشتراكي، فضلاً عن تحقيق الوحدة القومية. ففي التجربة الناصرية، اتسع بالفعل مجال الديمقراطية الاجتماعية بما تحقق من منجزات زراعية وصناعية وثقافية، أما في مجال الديموقراطية السياسية فقد تمت تصفية المظاهر شبه الليبرالية السابقة، ولكن لم يستبدل بها بديل ديموقراطي شعبي آخر – بل ساد نظام الحزب الواحد الذي كان يشكل في الحقيقة تجمعا سياسيا فضفاضا يضم فئات اجتماعية مختلفة بل متعارضة، ضمانًا – كما كان يقال – للحد من إمكانية الصراع الطبقي الدموي، وبهدف تذويبه سلميا. على أن هذه التجربة لم تحقق – في أكثر الأحيان – إلا استبعاد أكثر القوى الاجتماعية والسياسية تقدما، فضلاً عن فرضها وصاية علوية على الجماهير، مما مكن للقوى المضادة للثورة أن تتسلل وأن تنمو وأن تنتعش وأن تتمكن في النهاية في ضرب الثورة من داخلها والانتكاس بمنجزاتها. لعل الردة الساداتية على ثورة عبد الناصر أن تكون أبلغ شاهد على ذلك.

أما التجربة البعثية فإنها تختلف بعض الشيء عن التجربة الناصرية في شكل الممارسة الديمقراطية. فلقد أخـذت فـي البداية بنظام الحزب الواحد كذلك، ولكن حزب البعث كـان حزبا بكل المقومات التقليدية للحزب، وليس تجمعـا سياسـيا فضفاضا مثل الاتحاد الاشتراكي المصري. وفـي السـنوات الأخيرة من التجربة البعثية أقامت شكلاً من أشكال الجبهة مع تنظيمات أخرى ماركسية وديمقراطية، إلا أنها في الممارسة لا تختلف عن التجربة الناصرية من حيث الهيمنـة العلويـة لقيادة البعث على الحزب والجبهة وعلى أجهزة الدولة. ولهذا كان من الطبيعي أن نجد قيادتين متميزتين مستقتلين لحـزب البعث في كل من سوريا والعراق، وأن تتفجر الجبهة التقدمية القومية في العراق ويخرج منها الحزب الشيوعي.

وفي ظل الانتكاس بالتجربة الناصرية في مصر، وهـذا الانشطار في داخل حزب البعث الواحد، فضلاً عن التصدع الذي أصاب الجبهة العراقية، وفي ظل الأوضـاع الراهنـة المتردية في الوطن العربي، تبرز اليوم عدة تساؤلات حـول طريق الممارسة الديمقراطية. وهي في الحقيقة ليست مجرد تساؤلات بل هي اتجاهات تتصارع اليوم في الساحة العربية، ونستطيع أن نجملها فيما يلي:

١- العودة إلى النظام شبة الليبرالي الذي كان سائدا في مصر وسوريا والعراق قبل الخمسينات، بما يعني ذلك من عودة كاملة بل تكريس للتبعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للغرب الإمبريالي، وهذا ما يتحقق اليوم بالنظام الساداتي في مصر.

٢- التمسك بالنهج الناصري، نهج الحـزب الواحـد، أو النهج البعثي المعدل؛ أي نهج القائد المهيمن على جبهة محدودة النشاط والفاعلية والممارسة.

٣- الدعوة إلى إقامة حكومة دينية سلفية خالصة كما يذهب الإخوان المسلمون.

٤- تشكيل جبهات على أساس من الندية والمساواة من مختلف الأحزاب والمنظمات الوطنيـة والقوميـة والتقدمية، من أجل إقامة سلطة شـعبية وتحقيـق تحولات اجتماعية ديمقراطية جذرية فـي طريـق التطور الاشتراكي على نطاق البلد العربي الواحد، وفي طريق الوحدة الديمقراطية على النطاق القومي العام، كما تذهب إلى ذلـك الأحـزاب الشـيوعية العربية.

٥- القطيعة مع المفهوم الليبرالي والمفهوم الناصري والمفهوم البعثي، والمفهوم الماركسي على السواء، والعمل على تحقيق ديمقراطية مباشرة تقوم على أساس اللجان الشعبية والمؤتمرات الشعبية التي تتولى بمستوياتها المختلفة مسئولية إدارة شئون المجتمع، وبالتالي رفض مفاهيم الحزب والجهة والمجلس النيابي والدساتير الوضعية والحكومة المركزية. وهذا هو التصور الذي يقدمه معمر القذافي في الجزء الأول من الكتاب الأخضر، وتتحقق ممارسته عمليا في المجتمع الليبي، بل يطرح نفسه كحل ديمقراطي عالمي.

وقد أحب أن أقف قليلاً عند هذا المفهوم الخامس للممارسة الديمقراطية، محاولاً أن أعرض لبعض أوجه الشبه أو أوجه الاختلاف بينه، وبين ميثاق العمل الوطني الناصري.

الواقع أن الكتاب الأخضر في تشخيصه لأزمة الديمقراطية، وفي نقده ودحضه لشكلها الليبرالي، قد لا يختلف في الجوهر عن التشخيص الناصري في الميثاق، سواء فيما يتعلق بالمجالس النيابية أو الأحزاب أو الانتخابات

أو الصحافة، بل إن دعوة الكتاب الأخضـر إلـى اللجـان والمؤتمرات الشعبية أو الديمقراطية المباشرة عامة، قد تجـد إشارات واضحة لها في الميثاق الناصري في الفصل الخامس بالديمقراطية القيمة يقول الميثاق: "إن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولـة التنفيذية، ذلك هو الوضع الطبيعي الذي ينظم سيادة الشعب، ثم هو الكفيل بأن يظل الشعب دائما قائد العمل الوطني، كما أنه الضمان الذي يحمي قوة الاندفاع الثوري من أن تتجمـد في تعقيدات الأجهزة الإدارية، أو التنفيذية بفعل الإهمـال أو الانحراف. كذلك فإن الحكم المحلي يجب أن ينقل باسـتمرار وبإلحاح سلطة الدولة تدريجيا إلى أيدي السلطات الشـعبية، فإنها أقدر على الإحساس بمشـاكل الشـعب وأقـدر علـى حسمها". على أن التجربة الناصرية لم يتح لها أن تحقق هذا النص عمليا وطغت نظرية الاتحاد الاشتراكي.. على حين أن الثورة الليبية بادرت بإقامة اللجان والمؤتمرات الشعبية. وإن كنت أرى أن تشكيل اللجان والمؤتمرات الشعبية الليبية التي تضم مختلف الفئات الشعبية بغير تمييز، قد تتضمن المفهـوم النظري لتذويب الفوارق بين الطبقات وحسم الصراع الطبقي

سلميا، وهو المفهوم الـذي تشـكل علـى أساسـه الاتحـاد الاشتراكي المصري. وإن كان الاتحاد الاشتراكي من ناحية أخرى كان يحرص على تمييز العمال والفلاحين في الاتحاد الاشتراكي، ويتيح لهم نسبة النصـف فـي التمثيـل داخـل مستويات القيادية. وإن كان هذا التمثيل في الواقـع العملـي شكليا وغير أصيل. فما أكثر ما تسللت عناصر غير عماليـة وغير فلاحية باسم العمال والفلاحين داخل تشـكيل الاتحـاد الاشتراكي. وإلى جانب هذا، كان هناك طليعة الاشـتراكيين داخل الاتحاد الاشتراكي نفسه وكان بمثابـة تنظـيم سـري يقتصر على العناصر الطليعية ويمثل العمود الفقري والقـوة الموجهة والمحركة نشاطًا ووعيا داخل الاتحاد الاشـتراكي، وكان هذا التنظيم الطليعي في تطـور تشـكيله يتجـه إلـى الاقتصار على العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين، وإلـى استبعاد ما يسمى بالفئات الأخرى والرأسمالية الوطنية علـى خلاف الاتحاد الاشتراكي الذي كان يضم مختلـف الفئـات الشعبية والاجتماعية، باستثناء الفئات التي أممت أو صودرت ممتلكاتها.

على أن وجه الخلاف الأساسي بين التصور الـديمقراطي للميثاق الناصري والتصور الديمقراطي في الكتاب الأخضر، يتمثل في رفض الكتاب الأخضر للتنظيم الحزبي، وللتشـكيل النيابي والدستور الوضعي، فضلاً عن دعوته للتعجيل بإلغاء سلطة الدولة المركزية، على أن تحل محلها سـلطة مـؤتمر الشعب العام، واللجان والمؤتمرات الشعبية القاعدية.

ولست هنا في معرض المفاضلة بين التصـورين.. وإن كنت قد أشرت من قبل إلى نواقص في الممارسة الديمقراطية الناصرية، فلست أستطيع تقييم التجربة الليبيـة فـي ضـوء النصوص النظرية وحدها الواردة في الكتاب الأخضر، دون الدراسة الميدانية العملية لها، هذه الدراسة التي لم تـتح لـي بعد، مع تقديري كذلك لهذه التجربة عامة. ولهذا حسبي هنـا أن أناقش دعوتها إلى تعميم خبرتها عالميا، مكتفيـا بإبـداء بعض ملاحظات عامة:

أولاً : إن جوهر الديمقراطية هي سيادة الشعب. على أننـا نعرف أن تعبير "سيادة الشعب" قد استخدم دائما عبـر التاريخ لطمس هذه السيادة نفسها، وللوصـاية علـى الشعب بل والتنكيل به وحرمانه من سـيادته نفسـها. والديمقراطية ظاهرة تاريخية اجتماعية يختلف ويتنوع مدلولها عمقًا واتساعا باختلاف الأبنيـة والتشـكيلات الاجتماعية والاقتصادية، وطبيعة علاقات القوى فـي هذا البلد أو ذاك. ولهذا فليس لها مدلول مجرد مطلق، بل يتنوع هذا المدلول بتنوع هذه الأوضاع والعناصر جميعا. على أنها في نهايـة المطـاف هـي سـلطة الجماهير المنتجة، والمبدعة بما يحقـق لهـا إشـباع حاجاتها المادية وتطوير حياتها المادية والمعنوية إلـى غير حد. وبتحقيق هذا المدلول تنتهـي الديمقراطيـة كظاهرة اجتماعية سياسية، وينتهي بانتهائها كل أشكال الدولة وأجهزة السلطة المركزيـة، ومظـاهر القمـع والقهر والاستغلال والصراع الطبقي. ولا خلاف بين كل القوى الثورية في العـالم حـول هـذا المـدلول للديمقراطية كهدف آخر، وما أكثـر مـا نجـده فـي

الأدبيات الأساسية للماركسية. ولكن تبقى بعـد ذلـك مسألة وسائل تحقيق هذا الهدف الأخير، وهنـا تبـرز الخلافات والاجتهادات على أننا لا نستطيع القول بـأن هناك وسيلة واحدة لا غير، وشـكلاً واحـدا لا غيـر لتحقيق هذا الهدف. إنما الأمـر محكـوم ومشـروط بالأوضاع المختلفة والمتنوعة في كل بلد، فضلاً عـن الملابسات العالمية المحيطة.

ثانيا : إن الدولة المركزية ظاهرة تاريخية نشأت بانقسـام المجتمع إلى طبقات، وبداية استغلال الإنسان لأخيـه الإنسان. وهي كظاهرة تاريخية لا تنتهي، ولا تتلاشى إلا خلال عملية تاريخية في ظل توفر ظروف عالمية ومحلية محددة، تتيح إلغاء أجهزة الدولة المختلفة مـن جيش وبوليس وإدارة مركزيـة تشـريعية وقضـائية وتنفيذية إلى غير ذلك. وليس معنى هذا تكريس هـذه الأجهزة، وإنما السعي إلى تصفيتها اجتماعيا وتاريخيا بالتغييرات الجذرية في البنية الديمقراطية والاقتصادية والفكرية، وبتنمية الدور القيادي لقوى الإنتاج والإبداع في المجتمع، ونقل السلطة شيئًا فشـيئًا إلـى اللجـان الشعبية القاعدية وفي إطار المعركة العالمية لتصـفية الإمبريالية.

ثالثًا : لا شك أن هناك أخطارا تتعـرض لهـا الممارسـة الديمقراطية الشعبية من جراء التشـكيلات الحزبيـة سواء الواحدة أو المتعـددة، فضـلاً عـن الأشـكال والأساليب التقليدية لممارسة الساطة، كالمجالس النيابية والانتخابات إلى غير ذلك.. وتتمثـل هـذه الأخطـار أساسا في وصاية هذه التشكيلات، الحزبية والمجـالس النيابية على حركـة الجمـاهير، وفـرض إداريتهـا البيروقراطية عليها. فبهـذا تصـبح هـذه الأحـزاب والمجالس – حتى أكثرها تعبيرا عن إرادة الجمـاهير مصــالحها – مجــرد أدوات للســيطرة السياســية والاجتماعية والفكرية. وهذه ليست أخطارا محتملة، بل محققة كشفت عنها السياسات الفعلية لمختلف التجارب الاجتماعية.

على أن الأحزاب بشكل عام هي تنظيمـات طبقيـة؛ أي أسلحة سياسية وتنظيمية في يد هذه الطبقة أو تلك، وبغيرهـا تفقد هذه الطبقات وحدتها النضالية السياسـية. وإذا قلنـا أن الديمقراطية في التنظيمي لتحقيقها. ولكن يبقى دائمـا خطـر السيطرة العلوية البيروقراطية. وهو خطر وارد بغير شـك،

إلا أن مواجهته لا تكون بإلغاء التشكيل الحزبي، وإلا سقطنا في الغوغائية والفوضوية، وإنما تكون مواجهة هذا الخطـر بالنضال ضده، واكتشاف الأساليب المختلفة لضمان الفاعليـة الجماهيرية. وقد يقال، ولماذا لا نستبدل بهذا التنظيم الحزبي اللجان والمؤتمرات الشعبية مباشرة، إنها بغير شـك البـديل الصحي الثوري، على أن هذه اللجان والمؤتمرات نفسها في حاجة إلى تنمية، وتطوير وتعميق لمبادراتها عن الاسـتغلال والتخلف في المجتمع. على أن هذه الطلائع بدورها في حاجة إلى ما ينسق ويؤازر ويطور ويعمـق فاعليتهـا وخبراتهـا العملية والفكرية. وهذا بالدقة هو دور الحـزب أو التنظـيم السياسي. ولا شك أن التجربة التي مارسها الجماهيرية الليبية اليوم، ليست إلا ثمرة لثورة جماعة الضباط الأحرار الليبيين وسيطرتهم على جهاز الدولة، وفتحهم الطريـق أمـام هـذه التجربة. بل أعتقد أن تنظيم الضباط الأحرار ما زال حارسا على هذه التجربة دافعا ومشجعا وموجها لمبادراتها النظريـة والعملية بقيادة معمر القذافي. بل اللجـان الثوريـة نفسـها، أليست إطارا، وشكلاً حزبيا من حيث الوظيفة التي تمارسها؟

على أني في الحقيقة لا أناقش هنا التجربـة الليبيـة فـي ممارستها العملية، وإنما أناقش دعوتها إلى تعمـيم تجربتهـا العملية تعميما عالميا. ألا نستطيع أن نتصور مثلاً أن يتحقق التحول الثوري في بلد عربي آخر عن طريق ثورة شـعبية يقودها تحالف أحزاب وطنية وديمقراطية وتقدمية، ويتحقـق بها خلال ذلك، وبعد ذلك تشكيل مجالس أو لجان ومؤتمرات شعبية قد تتخذ أشكالاً وأسـاليب مختلفـة فـي ممارسـتها الديمقراطية، غير تلك التي تتخذها التجربة الليبية؟ أردت أن أقول ببساطة إن إلغاء التشكيل الحزبي ورفضه قد يكون أمرا يتلاءم وطبيعة التجربة الليبية، إلا أنه قد لا يتلاءم مع تجربة أخرى ذات ملابسات موضوعية مختلفة، دون لمـس هـذا الهدف الديمقراطي الجوهري الأخير.

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالمجالس النيابية. فـلا شـك أن هذه المجالس في المجتمعات الرأسمالية الغربية هـي أدوات الطبقة البرجوازية الحاكمة لتسويد سلطتها، وفرض مصالحها وأيديولوجيتها. ولكن ألا تصبح هذه المجالس النيابية ساحات لمعارك بين مختلف الفئات الاجتماعية تمهد علـى المـدى التاريخي لتحولات اجتماعية جذرية؟ مـا أحـب أن تعمـم

التجربة الشيلية؛ لتصبح نموذجا لرفض ودحض كل إمكانيـة التحولات النيابية السلمية. حقًا، كثير من بلدان العالم وخاصة النامية منها، يبدو فيها أفق التحويل النيابي السلمي مستحيلاً. وليس لها من سبيل إلا الكفاح الشعبي المسلح. ولكن هنـاك كذلك كثيرا من البلدان الغربية التي يبدو فيها على الأقل في – المنظور الراهن – أنه لا سبيل إلى التغييـر الجـذري إلا السبيل النيابي، مهما طالت وصعبت مسيرته.

خلاصة هذا كله، أنه برغم عيوب بل أخطار التشـكيلات الحزبية والأشكال النيابية في تحقيـق تحـولات ديمقراطيـة عميقة، وبرغم الاتفاق على أن الشكل الأمثل هو الديمقراطية المباشرة، أو الحكم المباشر للمنتجين والمبدعين، إلا أنـه لا يوجد سبيل واحد لتحقيق هذا الهدف، بـل تتنـوع الوسـائل والأساليب بتنوع الملابسات وعلاقات القوى في هذا البلد أو ذاك، ولا ترفض تجربة الأحزاب أو المجالس النيابيـة فـي ذاتها، بل تنقد وتقيم وتنمي في ضوء مضمونها الاجتمـاعي وأساليب ممارستها السياسية.

وليس هناك من ضمان في مواجهة العيوب والأخطار إلا النضال الواعي نفسه، واكتشاف أفضل الأساليب المتلائمة مع الملابسات الاجتماعية المختلفة. عن الأحزاب الشيوعية في البلاد الاشتراكية كانت السبيل لإحداث تغييرات جذرية عميقة في بنية بلادها. ولا شك أن التجارب الديمقراطية في هذه البلاد لا تزال تشوبها نواقص في التطبيق، ولا تزال تحتج إلى المزيد من التفتح والعمق. على أنه لا ينبغي ألا نقع في حبائل الفكر اليميني، فنتهم الماركسية نفسها بهذه النواقص، أو أن نغالي في تصوير هذه النواقص ونحكم عليها حكما مثاليا على أساس مفاهيم ليبرالية. وإنما يكون الحكم عليها نابعا من الظروف المعينة في البلد المعين، وفي إطار الصراعات الدائرة في عصرنا الراهن، وخلال نظرة تاريخية موضوعية.

ولا شك من ناحية أخرى، أن التجارب الليبرالية في البلاد الغربية، لا تشوبها نواقص وأخطاء فحسب، بل إنها تخضع في إطارها العام للسيطرة الكاملة للبرجوازيات الاحتكارية الحاكمة. على أننا لا ينبغي كذلك أن نقلل من أهمية النضالات السياسية والديمقراطية والاجتماعية التي تقودها الأحزاب الديمقراطية والثورية في هذه البلاد.

فلتتنوع إذن أشكال الممارسات الديمقراطية وفقًا للظروف الموضوعية المختلفة، وإن اتفقت جميعها على الهدف الديمقراطي الأخير.

رابعا : تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة سريعة حول شريعة المجتمع. إن الدساتير الوضعية هي خلاصة خبرات ونضالات إنسانية طويلة، وهي مكتسبات تاريخية تجسد تاريخ هذه الخبرات وهذه النضالات. وبالرغم مما تتعرض له الدساتير من تشويه أو إغفال أو تتخذ كوسيلة للتضليل والقمع وتسويد مصالح فئات اجتماعية استغلالية معينة، إلا أن هذه الدساتير هي معركة لا ينبغي التخلي عنها، بل ينبغي أن تخاض بوعي وإصرار من أجل أن تصبح التشريع الأعلى المعبر عن المصالح الحقيقية للمنتجين والمبدعين، الضامن لحقوقهم ولمشروعية مؤسساتهم وهياكلهم ومفاهيمهم الاجتماعية الديمقراطية، دون أن يجد من إمكانية تطويرها وتعميقها إلى غير حد. والطابع الوضعي للتشريع الدستوري وقابليته للتغيير، لا ينفي ضرورته، بل إن وضعيته ذاتها هي تعبير عن تغير المصالح والاحتياجات وتجددها بما يستتبع ذلك تغيير الدساتير وتجددها، كذلك بتغير الحياة وتجدد ملابساتها واحتياجاتها.

والاستناد إلى التشريع الديني وحده لا يعني في الحقيقـة ضمان تثبيت، وتوكيد الشريعة الاجتماعية. فما أكثر ما يـتم الاختلاف حول أسس التشريع الديني وأشكال تنفيـذها. بـل ألسنا نجد بلادا تتخذ تشريعا دينيا واحدا أساسا دستوريا لهم، ثم نجدها بعد ذلك ومع ذلك مختلفـة كـل الاخـتلاف، بـل متعارضة في مواقفها السياسية والاجتماعيـة والاقتصـادية والديمقراطية. بل ألا يتخذ التشريع الـديني أحيانًـا وسـيلة لتجميد الحياة، ولتبريـر أبلـغ أشـكال القهـر والتعسـف والاستغلال والتخلف؟ إن المصلحة العامة لجماهير المنتجين والمبدعين هي التي ينبغي أن تكـون المصـدر الأساسـي للتشريع الدستوري للمجتمع، ولعـل اتخـاذ هـذا المصـدر التشريعي هو الاستلهام الحقيقي لجوهر الرسـالات الدينيـة. وليس هناك ولا ينبغي أن يكون هناك دستور مطلق سرمدي، اللهم إلا في صدوره عن مبدأ المصلحة العامة هذه، ولتتنوع بعد ذلك الدساتير بتنوع الملابسات الاجتماعيـة المختلفـة، ولتتجدد بعد ذلك بتجدد المصالح العامة. ولكنها أي الدساتير تظل دائما ضرورة لمشروعية العلاقات الاجتماعية الجديـدة المتجددة أبدا.

على أنى أرجو ألا يفهم من ملاحظاتي السابقة هذه حـول الأحزاب والمجالس النيابية والدسـاتير، أنهـا دفـاع عـن الليبرالية الغربية. فما أعتقد أن الليبرالية تصلح لخبرة بلادنا العربية المتخلفة التابعة، بل لعلها أن تزيدها تبعية وتخلفًا، بما تعنيه من ليبرالية اقتصادية، وبالتالي من تبعية اقتصادية في إطار التقسيم الرأسمالي الدولي للعمل. ولا سـبيل لتحقيـق التحرر الوطني والاقتصـادي، وتحقيـق تنميـة اقتصـادية واجتماعية وثقافية فضلاً عن تحقيق الوحدة القوميـة، بغيـر تجربة ديمقراطية مغايرة تتفق واحتياجات وملابسات بلادنـا العربية. ولكن أي تجربة؟... وهل هناك تجربة واحـدة، أم إمكانيات لتجارب متنوعة بتنوع الملابسات العينية الخاصـة في كل بلد عربي؟ كيف نوفق بين هذا التنوع وبـين وحـدة العمل العربي ديمقراطيا؟.. ولعل هذا أن يعود بنا إلى السؤال الأول: ما سبيل العمل الديمقراطي العربي؟

ولو تأملنا الساحة العربية اليوم، وبصرف النظـر عـن الدعاوى النظرية المجردة، لوجدناها مـن حيـث التجـارب الديمقراطية على النحو التالي:

١- هناك بعض البلاد العربية التي لا نجد فيها أي شكل من أشكال العمل السياسي الجماهيري – العلني على الأقل – بل تسودها سلطات مركزية مطلقة يغلب عليها الطابع العائلي، أو العشائري كما في أغلب بلاد الجزيرة العربية.

٢- وهناك بلاد عربية أخرى يسودها نظام الحزب الواحد الحاكم، برغم تنوع دلالته الاجتماعية الطبقية، من حزب ماركسي، أو حزب وطني تقدمي أشبه بتجمع شعبي عام، أو حزب تقليدي محافظًا حكومي، كما هو الوضع في اليمن الديمقراطية والجزائر وتونس والسودان(*)

٣- وهناك بلاد عربية تجمع بين ظاهرة الحزب الواحد الحاكم وشكل من أشكال الجبهة مع أحزاب أخرى من بينها الحزب الشيوعي، وإن كانت هذه الجبهة على جانب كبير من الشكلية، كما هو الوضع في سوريا وفي العراق قبل خروج الشيوعي من الجبهة.

(*) كتب هذا قبل التغيرات التي حدثت في تونس والسودان، وقام فيهما نظام التعدد الحزبي.

خامسا: ثم تأتي أخيرا التجربة الليبية تجربة اللجان والمؤتمرات الشعبية، والجهود المبذولة؛ لتقليص وإنهاء دور السلطة المركزية.

هذه بشكل عام خريطة الأوضاع البيروقراطية في وطننا العربي.

ولا شك أننا لا نستطيع ولا ينبغي لنا أن نفرض على بلد من البلاد العربية شكلاً محددا لممارسته الديمقراطية. على أننا في الوقت نفسه، لا نستطيع أن نتخذ موقف عدم الاكتراث. فالثورة العربية هي مسئوليتنا جميعا، ومن واجبنا أن ندلي برأينا في حدود ما يجمعنا ويوحد نضالاتنا ويحقق أهدافنا. ولهذا قد أحرص على تقديم الملاحظات التالية:

أولاً : الديمقراطية في حقيقتها هي شكل الممارسة السياسية والاجتماعية في بلد من البلاد، ومهما تنوعت أشكال هذه الممارسة، فإن تقييمها ينبع أولاً من مضمونها الوطني والاجتماعي. ولهذا فتقييم أي ممارسة ديمقراطية في أي بلد عربي ينبغي أن ينبع من مضمون هذه الممارسة بالنسبة لقضية التحرر الوطني والاقتصادي، وتحرير الأرض العربية المحتلة عامة،

والقضية الفلسطينية خاصة، والتطـوير الاجتمـاعي والثقافي والنضال التوحيدي القومي والموقف عامة من الإمبريالية والصهيونية. ولهذا فلا ديمقراطية بغير هذا المضمون الأساسي مهما تنوعت أشكال ممارستها في هذا البلد العربي أو ذاك عمقًا أو اتساعا.

ثانيا : مهما اختلفت أشكال الممارسة الديمقراطية فلا ينبغي أن تكون وصاية على الجمـاهير، أو وكالـة عنهـا أو احتكار الأحـزاب للعمـل السياسـي دون حركـة الجماهير المنظمة، ومشاركتها الفعالـة فـي مختلـف القرارات التي تمس صيانتها، وإطلاق طاقاته الإنتاجية والإبداعية واحترام مبادراتها.

ثالثًا : مهما تنوعت أشكال الممارسة الديمقراطية؛ فينبغـي أن تحترم الاجتهادات التنظيمية والسياسية والاجتماعية والفكرية المختلفة فـي إطـار المضـمون الـوطني والاجتماعي والقومي للثورة العربية. إن الفكر الوطني والاجتماعي والقومي ليس على تنظيم دون تنظيم؛ بل هو باب مفتوح للاجتهادات المختلفـة التـي تختبـر بالحوار البناء، وتمتحن بالممارسات الجادة. فما أخطر

التعصب القومي الذي لا يرى لغير نفسه الرأي النهائي الفصل في تحبيذ أو إدانة أي موقف قومي آخر، ويتخذ من الإجراءات الإدارية وحدها، لا الحوار الديمقراطي البناء وسيلة لفرض رأيه بل سيطرته الفكرية المطلقة. وما أخطار التعصب الديني الذي لا يرى إلا نموذجـا سلفيا واحدا يسد به أبـواب الاجتهـاد أمـام الواقـع والمصالح المتجددة، ويرفض الحوار البناء مع الـرأي الآخر. وما أخطـر التيـارات الماركسـية الجامـدة المتطرفة التي تتجاهل الرؤيـة الموضـوعية للواقـع الخاص. وتتعالى على المراحـل المختلفـة للنضـال وترفض التحالفات وتسعى بالتصورات المجردة أحيانًا، وبالمغامرة أحيانًا أخرى إلى تحقيـق كـل الأهـداف بضربة واحدة!.

رابعا : إن الثورة في أي من البلاد لا تتحقق بغير التحالفات بين مختلف القوى الوطنية، والديمقراطيـة والتقدميـة على تنوع اجتهاداتها. فلا ضمان لاستمرار مشـروع ثوري عربي، ولا ضمان لقدرته على تحقيق أهدافـه، وتنميتها بغير التحالفات المبدئية بين مختلف الأحزاب

والتنظيمات والهيئات والاتحادات الملتزمة بالأهـداف الأساسية لهذا المشروع الثوري في هذا البلـد أو ذاك. على أن هذه التحالفات ينبغي أن تستند إلى الاحتـرام المتبادل لتنوع الخبرات والاجتهادات والحرص علـى الحوار الموضوعي البناء، واختبار الأفكار بالممارسة والانفتاح المتصل العميق علـى حركـة الجمـاهير، والمباراة في خـدمتها، وتنميـة طاقاتهـا الإنتاجيـة الإبداعية، ومشاركتها الفعالة، ولهذا فإن قيمة التحالفات وجديتها لا تكون في مواثيقها ولجانها العلوية فحسب، بقدر ما تكون كذلك وأساسا في ركائزها القاعدية بـين الجماهير وعلى مختلـف المسـتويات والمسـئوليات الاجتماعية.

وما يقال عن كل بلد عربي، يقال كذلك علـى المسـتوى العربي القومي العام.

وبعد.. إن المعركة التي تخوضها أمتنا العربية اليوم، ليست محدودة بحدود إسقاط اتفاقية الخيانة الأمريكية الصهيونية الساداتية، أو إسقاط النظام الساداتي نفسه، بل إنها تمتد كذلك إلى مواجهة المخطط الإمبريالي الصهيوني الرجعي المعادي للثورة العربية، وإفشاله بإقامة البديل الصحي الذي يتيح تنمية التحرر العربي، سياسيا واقتصاديا، والتطوير الاجتماعي والثقافي واستعادة الحقوق المشروعة للشعب العربي الفلسطيني، وإقامة تكامل اقتصادي عربي مستقل متطور في مواجهة الاحتكارات الإمبريالية؛ ليكون قاعدة لتحقيق وحدة عربية جماهيرية ديمقراطية، فضلاً عن توفير أوسع تضامن فعال مع كل القوى الاشتراكية والوطنية في العالم أجمع؛ لهزيمة الإمبريالية العالمية وتصفيتها. ولا شك أن وعينا بأهمية قضية الديمقراطية، وحسن إدراكنا لأهدافها القريبة والبعيدة واحترامنا لمختلف أشكال ممارستها وفقًا للملابسات الخاصة في كل بلد عربي، وعلى المستوى العربي العام، هو من أخطر أسلحتنا من أجل تحقيق هذه الأهداف الغزيرة لثورتنا العربية.

الإسلام... والثورة(*)

مع تفجير الثورة الشعبية الإيرانية وانتصارها؛ أخذ يتفجر حوار فكري حول طبيعة هذه الثورة ودلالتها، وخاصة حول طابعها الإسلامي، ثم ما لبث هذا الحوار أن أخـذ يتجـاوز العلاقة بين الثورة الإيرانية والإسلام. إلى العلاقة بين الثورة والإسلام عامة. وكان من الطبيعي أن يرتفع الحوار إلى هذا المستوى العام.

ذلك أنه خلال السنوات الماضية من هـذا القـرن، كـان الإسلام يوظف توظيفًا رجعيا فـي أغلـب الـبلاد العربيـة والإسلامية، بل كان عنصـرا بـارزا فعـالاً فـي البنيـة الأيديولوجية للسلطات الرجعية الحاكمة، تستخدمه لترسـيخ

(*) اليسار العربي – العدد السادس – آذار "مـارس" 1979 بـاريس، ولقد كتب هذا المقال بعد اندلاع ثورة إيران، وقبل أن تنحرف إلى ما انحرفت إليه من تعصب، ونكوص يميني وتمزيق لوحدة القوى الوطنية الديمقراطية التي ساهمت في الانتصار. لقد كانـت هـذه الوحدة كما ذكر هذا المقال نفسه آنذاك هي مسـتقبل الثـورة، ولا مستقبل لها بغير هذه الوحدة.

هيمنتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية عامـة، وحرف الجماهير عن تطلعاتها الاسـتقلالية والاجتماعيـة، ومحاربة المحاولات العقلانيـة للتجديـد الثقـافي والتغييـر الثوري، بل لقد حاول الاستعمار نفسه أن يوظـف الإسـلام وأن يستخدمه؛ لإقامة حزام أمني لحماية مصالحه، وتثبيتهـا في الشرق الأدنى عن طريق أحـلاف، وأنشـطه سياسـية وأيديولوجية.

حقا، كانت هناك تحركات جماهيرية، واجتهادات فرديـة تستلهم من الإسلام وعيها الوطني التقـدمي المناضـل فـي مواجهة الاستعمار والتخلف. وما أكثر الحركات والأسـماء: الأفغاني، ثورة عبد القادر، بن باديس، الثـورة الجزائريـة، خالد محمد خالد وغيرهم. بل إن المؤسسة الدينية نفسها كانت تخرج أحيانًا فـي بعـض تأويلاتهـا ومواقفهـا السياسـية والاجتماعية عن التوظيف الرجعي للإسلام، عنـدما كانـت تقوم سلطة ذات طابع وطني تقدمي، كمـا حـدث لمؤسسـة الأزهر في مصر مثلاً، خلال المرحلة الناصرية. علـى أن التغيير في هذه المرحلة لم يمس الجـذور العميقـة للبنيـة الاجتماعية، ولهذا سرعان ما رأينا هذه المؤسسة الدينيـة –

مع الردة الساداتية – تعود من جديـد لتصـبح أداة للتمويـه الأيديولوجي؛ ولترسيخ النظام القائم. فمنذ عهد غيـر بعيـد كتب الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهـر آنـذاك حـول موقف الإسلام من الغنى والأغنياء: "**مـن الأشـياء التـي تستدعي الكثير من التفكير، أن عبد الـرحمن بـن عـوف وعثمان والزبير وطلحة رضي الله عنهم. كانوا من أصحاب الملايين، وكانوا مع ذلك من المبشرين بالجنة. ولم يكن أبو ذر أو بلال أو صهيب من المبشرين بالجنة**". لمـاذا يـدفعنا الشيخ عبد الحليم محمود إلى التفكير في هذا الأمر بالـذات، في هذه المرحلة بالذات من حكم السـادات؟ إنـه التوظيـف الأيديولوجي للدين؛ لخدمـة سياسـة الانفتـاح الاقتصـادي ومباركتها، وتبرير الغنى الفاحش الذي أخذ يتراكم في جيوب حفنة من رجالات النظام الساداتي وشريحته الطفيلية. ولعلنـا نذكر كذلك تصريحات لبعض رجال الدين الرسـميين فـي مصر، تبارك زيارة السادات للقدس المحتلة، كمـا تبـارك اتفاقية كامب ديفيد.

حقا، هناك جهود عديدة مستنيرة فـي مصـر؛ لاسـتنقاذ الإسلام من هذا الاحتواء السلطوي الرجعي، وإبراز قسـماته التاريخية التقدمية كعقيدة أو كتراث، ودمجه بحركة الثـورة العربية بأبعادها القومية والديمقراطية. ففـي إطـار حـزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي طائفة من رجـال الـدين المستنيرين الذين يشاركون مع ممثلـين لقـوى واتجـاهات اجتماعية أخرى، كالناصرين والماركسيين والوطنيين عامـة في النضال ضد السياسة الساداتية.

إلا أن البنية الأيديولوجية الرجعية التـي توظـف الـدين لمصلحتها، لا تزال لها السيادة في إطـار البنيـة السياسـية والاقتصادية المتخلفة السائدة، تكرسها وتتكرس بها. وهذا هو الحال في أغلب البلاد العربية والإسلامية.

ولهذا كانت الثورة الشعبية الإيرانية؛ اسـتنقاذًا للإسـلام، وانتصارا له في قلب الحركة الوطنية والتقدمية عامة، ضـد محاولات احتوائه وتوظيفه الرجعي.

حقا، لقد سبقت الثورة الليبية الثورة الإيرانية فـي حمـل راية الإسلام، وفي تعميق مسيرتها السياسية والاجتماعية في ظل هذه الراية. إلا أن الملابسات الخاصة بإيران باعتبارهـا أعتى القلاع الرجعية والاسـتعمارية فـي المنطقـة ثـروة وسلاحا، فضلاً عن تحرك الثورة فيها منذ البدايـة تحركًـا شعبيا فذًا. والدور البطولي الحاسم الحازم الذي قام به آية الله الخميني، هي التي أتاحت لها هذا البروز والتميز، والصدارة، برغم أن طبيعة مسارها الاجتماعي المقبل لم تتحدد قسـماته بعد.

وهكذا كانت الثورة الإيرانية المفجر الأساسي لهذا الحوار الدائر اليوم في أغلب صحفنا ومجلاتنا العربية، بل وفي كثير من المجلات الغربية حول العلاقة بين الإسلام والثورة.

إلا أن هذا الحوار يتجاوز أحيانًا حدود التأمـل العقلانـي المستنير، إلى الانبهار العاطفي الذي يتجاوز كل حد. بل قـد يتورط أحيانًا في تعميمات وشطحات فكرية خالية مـن كـل اتساق منطقـي أو موضـوعي. ولعـل سلسـلة المقـالات والأحاديث التي توالى نشرها "النهار الدولي" هذه الأيـام، أن تكون أكثر الكتابات تعبيرا عن الاجتهادات المختلفة حول هذا الموضوع الدقيق.

ولقد استهل د. أنور عبد الملك هذه السلسلة (في عدد ١٥ يناير من النهار الدولي) بحديث عن الثورة الإيرانية وعمـا يطلق عليه اسم الإسلام السياسي. وبرغم أن د. أنـور عبـد الملك من أشد الكُتاب اهتماما بقضية الخصوصية، فإن حديثه هذا قد جعل من خصوصية الثورة الإيرانية، بل خصوصيات التجارب السياسية والاجتماعية العربية والإسلامية المختلفـة عمومية مجردة. فهو يجرد الوقائع التاريخية المختلفـة مـن قسماتها العينية؛ ليفرض عليها جميعا مفهوما مطلقًا شـاملاً، فالإسلام السياسي عنده يشمل تحركات سياسية وأشكالاً مـن السلطة، تجمع ما بين محمد علي وأحمد عرابي، وابن باديس والشيخ الإبراهيمي، ومصدق وعبد الناصر والملك فيصـل وآية الله الخميني!

إن المحرك الأول لهؤلاء القادة والسياسيين جميعا وبغيـر تمييز عند د. عبد الملك هو الإسـلام السياسـي. والإسـلام السياسي على حد تعبيره هو التعبير الفكري الشامل؛ لرفض الأمة العربية شعوبا ودولاً أن تصبح ولاية الحروب صليبية جديدة، هي اليوم حروب الدولة الصـهيونية ومـن ورائهـا الغرب". والإسلام السياسي على حد تعبيره كذلك "في قلـب

الحركة القومية التحررية، كما هو الإطار الأعم والدرع الواقعية؛ لتحرك شعوبنا ضد الغزو الحضاري". ومن هذه النصوص وغيرها، لا نكاد نستشعر فارقًا أو تمايزا في الموقف من الإسلام والاستعمار بين مختلف الدول العربية. فلا فارق مثلاً بين الملك خالد والملك الحسن والسادات من ناحية، والقذافي وبومدين من ناحية أخرى. كما نستشعر كذلك أن الحرب بيننا وبين الغرب الاستعماري، ليست إلا مجرد حرب صليبية دينية، أو هي غزو حضاري.

وهكذا تذوب داخل هذه المفاهيم المجردة كل معالم الصراعات المختلفة داخل كل بلد عربي، فضلاً عن طبيعة الصراع بينها وبين الاستعمار والصهيونية. ولا يصبح لدينا غزو صليبي حضاري غربي من ناحية، وإسلام سياسي هو الفكر الشامل لكل الشعوب والدول العربية من ناحية أخرى. وبهذا الإسلام السياسي المجرد يطمس د. عبد الملك كل أشكال الخلافات الفكرية، والاختلافات السياسية والاجتماعية بين مختلف البلاد العربية فضلاً عن الإسلامية. ويصبح الإسلام السياسي هو العصا السحرية، سواء كانت في يد الملك فيصل أو عبد الناصر أو سوهارتو، أو الملك خالد أو الملك الحسن أو السادات!

وبرغم أن د. عبد الملك ذو ثقافة غربية رفيعة، فإنـه لا يجد في الغرب إلا مجرد الغزو الحضاري الصليبي الذي لا سبيل إلى مواجهته بغير الإسلام. وبهذا الموقـف التعميمـي المجرد يقف د. عبد الملك الموقف نفسه من الصين. فبـرغم أنه ينبهر بالثورة الإيرانية، فهو لا يخفـي انبهـاره الشـديد بالدور الذي تلعبه الصين حاليا، ناسـيا أو متناسـيا التأييـد السياسي الكبير الذي قدمته الصين لشاه إيران فـي غمـرة معارك الشعب الإيراني. ثم ينتهي د. عبد الملك من حديثـه بتعميم مجرد آخر يؤكد فيه "أن فكرة الله تعالى تتحـد فـي وجدان المصري مع فكرة روح مصر" رابطـًا بهـذا بـين الإيمانية والوطنية، ثم لا يلبث أن يتخذ من هذا الرباط أساسا – لا أدري كيف – بـين الاشـتراكية العلميـة والوطنيـة المصرية!

ولهذا كان أدونيس – في عدد ٢٢ يناير من النهار الدولي – محقًا في نقده للدكتور عبد الملك، وخاصـة فيمـا يتعلـق بتعميماته المجردة. إلا أن أدونيس راح يتخذ من نقده للدكتور عبد الملك تكئة؛ ليشـن حربـا صـليبية ضـد الماركسـية والماركسين العرب، زاعما أنه يقوم بهذا "من موقع الحرص

على كمال النظرية". ثم يتابع أدونيس حملته في (العـدد ١٢ فبراير) لا لينتقد الماركسية والماركسيين العرب من موقـع الحرص على كمال النظرية. وإنما ليكتشف ثورية الإسـلام، ولينتهي بأن الثورة الإيرانية "لا تؤسس مرحلة جديدة في فهم الإسلام فحسب، وإنما قد تكون كذلك بداية لعـالم إسـلامي آخر، لإسلام يحتضن العالم الأرضي برؤية جديدة وتجربـة جديدة".

ولي مع أدونيس وقفة قد تطول، ولهذا أؤجلها قليلاً ريثما أشير إشارة سريعة إلى مقالين آخرين في النهـار الـدولي. المقال الأول لمنح الصلح والثاني للدكتور ناصيف نصـار، ومقال منح الصلح محاولة جيدة لفهم الثورة الإيرانية، ودعوة جادة إلى قفزة فكرية وتنظيمية تقوم بهـا حركـة التحـرر العربي؛ لتقييم صيغة علاقتها الخلافة مع الإسلام. ويميز منح الصلح بين التوظيف السلطوي الرجعـي للإسـلام، والفهـم الجماهيري الثوري له. ويفسر الثورة الإيرانية بانفكاك الطبقة الحاكمة بها على الإسلام، وامتلاك حركـة الجمـاهير لـه، ولا شك أن بما يقوله منح الصلح كثيرا من الصواب. ولكنه ليس بكافٍ وحده لتفسير الظاهرة. حقًا، هناك تنـاقض بـين زعم سلطة الشاه التمسك النظري بالإسلام وبين ممارسـتها الداخلية والخارجية (وخاصة مع إسرائيل) لسياسـة معاديـة

لمفاهيم تقدمية في الإسلام. على أن هذا ليس بكـافٍ وحـده لتحقيق تحرك شعبي ثوري. إذًا لماذا لم يحرك هذا الانفكاك عن الإسلام بهذا المعنى جماهير الأمة العربية في أكثر مـن بلد عربي ضد حكامها، لماذا لم تتحـرك جمـاهير الشـعب المصري مثلاً ضد شاه مصر أنور السـادات، وهـو أكثـر انفكاكًا عن الإسلام من شاه إيران وأضعف نفوذًا وسـلطانًا. لا شك أن الوضع الإيراني له خصوصـيته الموضـوعية: تجربة مصدق المجهضة، التـدخل الإمبريـالي الأمريكـي السافر، القمع الوحشي الذي يمارسه جهاز الأمـن الإيرانـي (السافاك)، استمرار التخلف الاجتماعي، والفقر رغم امتلاك إيران لثورة بترولية طائلة، استشراء الفساد وافتضاحه فـي قمة السلطة، التناقض الصارخ بين دعوى الليبرالية وسـيادة التعسف والقمع إلى غير ذلك من الأسباب الموضوعية. ولكن يبقى السؤال الكبير: لماذا تحركت الجماهير الإيرانية أساسـا حول قادتها الدينيين، تحت راية الإسلام. وسنحاول الإجابـة على هذا السؤال بعد قليل، وإنما نكتفي هنا بالقول بأن كشف خيانة حكام إيران للإسلام وتحرر الإسلام من احتكار السلطة له، وارتباطه بالجماهير ليس هو العامل الأساسي الذي فجر الثورة الإيرانية، وإن يكن عاملاً من عواملها بغير شك.

أما مقال د. ناصيف نصار ـ في عدد ٥ فبراير) فلعله أن يكون من أنضج المقالات التي كتبت حول هذا الموضـوع. إنه يتسم بالموضوعية والرؤية التاريخية العينيـة والدماثـة العقليـة. إنـه مـع تقـديره البـالغ للثـورة الإيرانيـة لا يسارع إلى إطلاق الأحكام المجردة المنبهرة، ولا يسـعى إلى تعميم التجربة تعميما مخلاً، وهو يميز بين الرؤية الدينية للإسلام في ذاته وبين ممارسته العملية، وهـو يـدعو إلـى مواجهة الحضارة الغربية مواجهة إيجابية خلاقة، وهو يدعو إلى العلمانية في إدراك الظاهرة الدينية نفسها، واحتضـانها داخل حركة التحرر العربي.

وأعود إلى أدونيس وحملته الصـليبية ضـد الماركسـية والماركسيين العرب. والحق، أنني وإن كنـت أختلـف مـع أدونيس في بعض القضايا الفكرية والأدبية، إلا أننـي كنـت أحترم أمانته العقلية، وشـجاعته الأدبيـة وتماسـك رؤيتـه الفكرية. ولهذا اعترف بأني فوجئت مرتين بمـا كتبـه فـي هاتين المقالتين اللتين أشرت اليهما، مفاجأتي الأولى سياسية: لماذا يقوم أدونيس بحملته هذه على الماركسيين العرب فـي وقت تسعى فيه كل القوى الوطنية والتقدمية العربيـة علـى

اختلاف اجتهاداتها الدينية أو العلمانية، الفكرية والاجتماعية؛ لمواجهة المخطط الإمبريالي الصـهيوني الرجعـي الـذي تتعرض له ثورتنا العربية، وفي وقت تسعى فيه هذه القـوى جميعا؛ لمساندة الثورة الإيرانية التي تفتح بانتصـارها آفاقًـا رائعة للقاء نضالي بينها وبين الثورة العربيـة، بـل للقـاء حضاري يجدد التراث العربي الإسلامي، ويواصله على نحو جديد خلاق. فضلاً عن أن د. عبد الملك لا يمثل الماركسيين العرب، ولا يتحدث باسمهم، ولا بمـنطقهم، لا نتبـين هـذا فحسب من كتاباته الأخيرة، بل من حديثه نفسه المنشور فـي النهار الدولي والذي تصدى له أدونيس بالرد.

أما مفاجأتي الثانية فهي فكرية: فما يقوله أدونـيس فـي مقالتيه، وخاصة الثانية، يتناقض مع كتاباته السابقة، وخاصة مع كتاب "الثابت والمتحول" الذي يستشهد به دعما لموقفه من الثورة الإيرانية عامة، والإسلام بوجه خاص. ففـي مقالـه الأول يقول بأن الإسلام "بمستوييه الأخروى والدنيوي. الدليل إلى مخرج إيران من الشقاء. والطريق التي توفر للإنسـان حياته المليئة، وتفتحه الكُلي، وتكامله الشامل" وهـو يقـول كذلك عن الإسلام بأنه "يدخل التاريخ من بابه الواسع وأنـه

محركه الأول" وهو "يظهر الآن وكأنه وحده الحديث الثوري الباقي" وفي مقاله الثـاني يسـتعرض باختصـار الأفكـار الأساسية في كتابه "الثابت والمتحول"، ليستخلص منها بأنـه برغم عدم إهماله العوامل الاقتصـادية – الاجتماعيـة فـي حركة الصراع داخل المجتمع الإسلامي، فإنه أعطى الأولوية للعامل الإيديولوجي – الديني. "في مجتمع كالمجتمع العربي بني بشكل كامل على الدين. ولم تتطور فيه أشكال الإنتـاج وأدواته بحيث تؤدي إلى نشوء الوعي الطبقـي يظـل هـذا العامل (يقصد العامل الإيديولوجي – الديني) محركًـا أول. لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة أو الوعي الطبقـي أو بمقولة الاقتصاد فضلاً عن الاقتصادية" ثم ينهـي مقالـه بتقييم للحركة الإيرانية يؤكد فيه بأنهـا "لا تؤسـس مرحلـة جديدة في فهم الإسلام وحسب، وإنما قد تكون أيضـا بدايـة العالم إسلامي آخر؛ أي لإسلام يحتضن العالم الأرض برؤية جديدة وتجربة جديدة، وهي على هذا المستوى تحـد عظـيم لأجيالنا ولأفكارها ونظرياتها التي تأسست، ونَمـت خـارج المناخ الديني. لكي لا أبالغ وأقول: إنها "دليل على إفلاسها".

حسنًا. هذا هو أدونيس الجديد، ونتساءل ماذا كان يقـول أدونيس من قبل" في محاضرته التي ألقاها في ندوة الكويـت التي انعقدت ما بين ٧ – ١٢ إبريل ١٩٧٤ لدراسة موضوع "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" يقول أدونـيس "نشأ الإسلام في عالم كانت المسيحية قد أكملته. عالم كان الله فيه الغيب والواقع معا، الروح والجسد معا، كان ثمة وحـدة بين الإلهي والإنساني.

الإنسان صورة الله والله تجسد وصار إنسانًا. وكانت هذه الوحدة مبدأ العالم ومحوره. بهما يبدأ التاريخ وإليهما ينتهي. ومن هنا كانت الحرية مطلقة لا نهائية. ففيها يتوحد الإنسان بالله؛ أي بالقدرة غير المحدودة التي ينتمي إليها.

أما الإسلام فقد فصل بين الله والإنسـان، وألغـى مبـدأ الوحدة بينهما، وجعل أمر الدنيا وتدبيرها يتمـان بمقتضـى الدين. وقد طبق المسلمون الأول هذا النظر بحيث أصـبحت ممارسة السلطة الدنيوية؛ أي السياسية هي النواة التي يتكون حولها التاريخ. الدين هو المطلق الذي يوجه العـالم النسـبي ويسطر عليه. والتاريخ بناء للدنيا بروح الدين.

ومن هنا أصبح صاحب السلطة على الصعيد العملـي أو من يكون في موقعها هو الشخص الوحيد الحر. ومثل هـذه الحرية تفترض حتما اللا حرية عند جميع الأشخاص الذين لا يكونون في موقع السلطة؛ أي إنها تفترض عبودية الآخرين. فالآخرون في البنية الاجتماعية الإسلامية غير أحـرار، إلا بقدر ما يرون حريتهم في حريـة السـلطة؛ أي بقـدر مـا يفوضون الأمر لصـاحب السـلطة". وفـي هـذا الـنص لا يفرق أدونيس بين الممارسة السلطوية الدينيـة للإسـلام والإسلام في ذاته، وإنما يجعل الإسلام في ذاته مسئولاً عـن الطابع السلطوي للدين؛ أي إنه بطبيعته ذو طابع قمعي، على خلاف المسيحية.

وفي كتابه "الثابت والمتحول" يقول عن الإسـلام "كـان الإسلام تأسيسا لرؤية جديدة ونظام جديد، فهو تحول بالقياس إلى ما قبله، غير أنه ثبات بالقياس إلى مـا بعـده" (الجـزء الأول ص ٣٥). والثبات عند أدونيس يعني الجمود والتحجر، لا الاستمرارية والسرمدية. ولهذا فالرؤية الدينية عنده هـي السبب في تغليب منحى الثبات في التاريخ العربي الإسلامي كله. ولهذا يقول كذلك (في الكتاب نفسه صفحة ٩٠) "فالدولة

التي تقوم على أساس ديني هي بالضرورة دولة غير عادلة. لأنها لا تقدر أن تنظر إلى مواطنيها المختلفـي الأديـان أو المتفاوتين في إيمانهم، نظرة واحدة، ولا بد أن تفضل بعضهم على بعض، ومثل هذه الدولة الدينية، لا بد أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين" وما أكثر النصوص الأخرى التي نتبين منها موقفًا من الإسلام يتعارض تعارضا صـارخًا مـع انبهـاره الجديد بالإسلام نظريا وممارسة.

ومن حق أدونيس أن "يتحول"!. ولكن من واجبه الفكـري على الأقل أن يعترف بهذا التحول وأن يفسره، لا أن يسـعى إلى "تأصيله" في كتاباته السابقة تأصيلاً غير أمين.

ولكن أدونيس لا "يتحول" فحسب في رؤيته وتقييمه للدين، وإنما في منهج رؤيته لحركة الصراع في التـاريخ العربـي الإسلامي كذلك. فهو في مقاله الثاني (في النهـار الـدولي) يستبعد التفسير الطبقي لهذا الصراع جاعلاً الأوليـة للعامـل الأيديولوجي – الديني، وفي كتابه "الثابت والمتحـول" نجـد موقفًا مختلفًا، فبرغم أنه في هذا الكتاب لـم يقـم بدراسـة الظواهر الثقافية في ارتباط بقاعدته المادية (على خلاف مـا يقول في هذا المقال) فإنه قد مس هذه القاعدة مسا خفيفًا فـي

بعض الأحيان. وفي هذا المس الخفيف يقول بأن الثورة على عثمان كانت ثورة طبقية. وقد وصفت عائشة النـاس الـذين قاموا بها بأنهم "الغوغاء من أهل الأمصار، وأهـل الميـاه، وعبيد أهل المدينة" (صفحة ٧٨) ويقول عن الدولة الأمويـة "تشكلت حول الدولة الأموية طبقة اتخذت من الفتوحات قـوة اقتصادية استأثرت بها" (ص ٨١) ويقـول كـذلك "وتركـز الصراع ضد الدولة الأموية في منحيين: سياسـي – ثقـافي لإحلال الإسلاموية محل العروبوية، واقتصادي – اجتماعي، لاستبدال البنية الاقتصادية السائدة وعلاقاتها ببنيـة جديـدة وعلاقات جديدة" (نفس المرجع السابق) ويقول كذلك "وكـان أهل البدع والأهواء يرون هم كذلك أن الدولة هـي الشـكل السياسي الضروري لوحدة الأمة، لكنهم كانوا يضيفون بـأن ثروة الأمة، في ظل الشروط التي يعيشونها؛ هي ثروة الطبقة الأموية وحدها، وأن الدولة الراهنة ليست إلا الشكل السياسي لسيطرة هذه الطبقة واستغلالها الطبقات الأخـرى" (صـفحة ٨٢).

أين أدونيس "الثابت والمتحول" مـن أدونـيس المقـالات الإسلامية الأخيرة؟ لعله كما ذكرت من قبل قد "تحول" ولكنه تحولاً لا يتفق مع نظريته في التحول. ومن حق أدونـيس أن يتحول كما يشاء دون أن يغطي تحوله هذا بـالتهجم علـى الماركسية والماركسيين.

لا، لم يعلق الماركسيون العرب نظريتهم لأن الواقع أسهم في تكذيبها كما يزعم أدونيس. إن موقف الماركسـيين مـن الدين عامة واضح لا يحتاج إلى تفاصح أدونيس وتلخيصـه التبسيطي المخل. على أن القضية ليست نظرية في المحـل الأول. وما يحاول أدونيس أن يطمسه هو موقف الماركسـية والماركسين العرب من الحركات الدينية. إن جوهر القضـية في الماركسية لـيس نقـد السـماء، وإنمـا نقـد الأرض. والماركسية ليست مؤسسة لنشر الإلحاد إنها نظرية نضـالية من أجل تغيير الحياة وتجديـدها. وبهـذه النظـرة تتعامـل الماركسية مع الحركات والتعابير الدينية تعاملاً موضـوعيا. وهناك أشكال تاريخية ثلاثة لهذه الحركات والتعابير:

- هناك شكل يدعم السلطة القائمة ويتيح لها مشروعية وجودها واستمرارها بالقهر والقمع.

- وهناك شكل هو نوع من العزاء عن الشقاء الأرضي يأمل في سعادة أخروية.
- وهناك شكل ثالث ثوري تمردي يسعى لتغيير الأوضاع وتجديدها.

هذه هي الأشكال التي تتخذها الحركات والتعابير الدينية، وهي أشكال تتداخل تاريخيا في كثير من الأحيان. فالمسيحية مثلاً كانت في بدايتها ثورية. ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية، بل سرعان ما ارتبطت بالإقطاع. ولكن باسم المسيحية وفيها قامت التمردات البروتستنتية. لوثر، كالفن، منتزر، التي اتخذت في البداية طابع ثورات فلاحية تحت ألوية دينية، وما أكثر أدبيات الماركسية تحليلاً وتقييما لتقدمية هذه الثورات.

والإسلام في بدايته كان حركة ثورية. ولكنه مع خلافة عثمان، ثم مع الدولة الأموية؛ أخذ مسارا آخر. على أنه في الإسلام وبالإسلام قامت حركات ثورية عديدة طول التاريخ العربي الإسلامي، لعل من أبرزها حركة القرامطة، بل لعل الحركة الصوفية في بعض تعابيرها أن تكون كذلك حركة رفض وتمرد.

ومنذ أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر والعشرين. قامت تحركات وتعابير دينية ذات طابع استقلالي أو تقدمي في بدايتها (كالوهابية والسنوسية والمهدية) ولكنهـا سرعان ما انتكست ووظفت توظيفًا سلطويا رجعيا متناقضـا لبداياتها الأولى.

ولست في معرض التأريخ للحركات الدينية عامـة وفـي عالمنا العربي خاصة لأبـين موقـف الماركسـيين منهـا. فالماركسية لا تقف مبدئيا ضد الحركات الدينية، وإنما تحـدد الموقف منها في ضوء موقف هذه الحركـات مـن قضـايا الثورة الوطنية والاجتماعية والتفتح الديمقراطي. بـلا لعلـي أكتفي بالإشارة السريعة إلى أنه في داخل الفكر الماركسـي نفسه، هناك اجتهادات مختلفة حول الإسلام، احتـدمت بهـا المناقشات في بعض مؤتمرات الدولية الشيوعية، بـل بـرز بعض المفكرين الماركسيين الذين لم يقفوا فحسب عند حدود دعم الحركات الإسلامية المعادية للاستعمار بحسب الشـعار اللينيني المعروف، بل سعوا للتوفيق بين الإسلام والماركسية. لعلي أذكر منهم حنفي مظفر، وسلطان كالييف، وتان مالاكا، وريسكلوف. حقًا، لم تنتصر أفكارهم حينذاك، ولكن نجد في الحركة الإسلامية الماركسية في إيران اليوم امتدادا نضـاليا لهذه الاجتهادات المبكرة.

لست هنا في مجال تقييم هذه الاجتهادات، وإنما أردت أن أقول لأدونيس، إن الماركسية كمنهج وكنظرية لتجديد الحياة وتثويرها، وتحقيق إنسانية الإنسان، ليست حلقة حديدية من الأفكار الجامدة، وإنما هي تفتح دائم على الحياة، واستلهام دائم منها، وتجدد بها وتجديد لها. واستمرارا لهذا التراث، يقف الماركسيون العرب اليوم موقف التأييد والمساندة للحركة الإسلامية الثورية في إيران وفي ليبيا. وهم يفرقون بين الطابع الإسلامي الثوري لهاتين الحركتين، والطابع الإسلامي المتخلف لأوضاع وبلدان مثل السعودية والمغرب والباكستان وأندونيسيا، أو لحركات مثل حركة الإخوان المسلمين في مصر.

وهكذا فإن الماركسيين العرب لا يضعون على مستوى واحد كل الحركات والدول الإسلامية، وإنما يتحدد موقفهم منها بالموقف من القضايا الوطنية والاجتماعية كما سبق أن أشرت. إن الماركسيين العرب لم يعلقوا نظريتهم إذن كما يزعم أدونيس بمناسبة الثورة الإيرانية. بل إن موقفهم منها مرتبط بصميم نظريتهم نفسها التي تقف مع كل تغير وتقدم وتفتح إنساني، وضد كل جمود وتخلف واستعمار واستغلال.

ليست معركتنا في العالم العربي حول الله، وإنما ينبغي أن تكون أساسا ضـد الشـيطان. شـيطان الجهـل والتخلـف والاستغلال والاستعمار والصهيونية "وفـي هـذا فليتنـافس المتنافسون" ولتتحدد وتتلاقى من أجل هذا كل القوى الوطنية والتقدمية العربية على اختلاف اجتهادات الفكرية والعقائدية.

ما أريد أن أخوض أكثر من هذا في المعركة التي يريـد أدونيس أن يشغل بها الفكر العربي المناضل في هذه الأيام.

وحسبي أن أختم مقالي هذا ببعض ملاحظات عن الثـورة الإيرانية، أحاول فيها الإجابة عن السؤال الكبير المعلق: لماذا تحركت الجماهير الإيرانية أساسا حول قادتها الدينيين تحـت راية الإسلام؟ على أني أحب أن أقول في البداية أنـه مـن الخطأ القول بأن الثورة الإيرانية هي مجرد ثورة دينية. حقًا أن قيادتها العليا المحركة هي قيادة دينيـة، بالغـة الحنكـة والذكاء، ولكن ما أكثر القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية الأخرى التي تتحرك بفاعلية فـي قلـب حركـة الجمـاهير الإيرانية. ولعل نجاح الثورة الإيرانية مرتبط بوحـدة هـذه القوى، أو على الأقل بعدم التضارب فيما بينهم. ولا مستقبل للثورة الإيرانية بغير دعم وحـدة هـذه القـوى وتعاونهـا

الديمقراطي المشترك. وأعود إلى السؤال الكبير مرة أخـرى متسائلاً: لماذا نجحت القيادة الدينية في إضفاء طابعها علـى الثورة. كما نجحت في توجيهها وتحقيق انتصارها. هل الأمر يتعلق بالمذهب الشيعي كما يقال أحيانًا. فالشيعة في التـاريخ كانت قوة معارضة باستمرار. وللقيادة الشيعية تراث نضالي في إيران، لعل من أبرزه الانتصـار الكبيـر فـي معركـة (التمباك) في أواخر القرن التاسع عشر، هذه المعركة التـي شارك فيها كذلك جمال الـدين الأفغـاني. علـى أن القـول بالشيعية تفسيرا لنجاح هذه الثورة لا يكفي. ففي ليبيا ثـورة ناجحة وإن تكن سنية. وفضلاً عن هذا فإن الشيعة قد تختلف مواقفهم السياسية والاجتماعية كذلك، فلقد قاد زعماء الشـيعة ثورة العشرين في العراق ضد الاستعمار الإنجليزي، ولكـن قائدا من قادة الشيعة العراقيين هو آية الله الشيرازي عارض عام ١٩٥٨ قانون الإصلاح الزراعي والتأميمات، بل أفتـى بأنه لا تجوز الصلاة في الأماكن المصادرة أو المؤممة. ليس المذهب الشيعي وحده إذن هو الذي يتيح لنـا تفسـير هـذه الظاهرة تفسيرا كاملاً. وإن كان بغير شك عاملاً من عوامل هذا التفسير.

هناك بغير شك أسباب موضوعية وذاتية لانتصار الثورة الإيرانية، ولاتخاذها هذا المظهر الديني، ولعلي أشرت في البداية إلى بعض الأسباب الموضوعية، أما الأسباب الذاتية فلعل أبرزها أمران:

الأول : هو عجز التنظيمات الوطنية والتقدمية الإيرانية – برغم فاعليتها في الواقع الإيراني – في أن تحقق قيادة شاملة لحركة الجماهير؛ بسبب ما كان يوجه إليها من ضربات قاصمة، أو بسبب بعض أخطاء في تكتيكاتها النضالية.

الثاني : هو قوة القيادة الدينية الشيعية واستقلالها المالي عن السلطة، وقوة نفوذها بين الجماهير، فضلاً عن تبنيها لمطالب الجماهير وأهدافها.

لهذا كانت القيادة الدينية هي وحدها المؤهلة تنظيميا وفكريا لقيادة حركة الجماهير؛ مما أعطى للثورة هذا الطابع الديني الشامل. على أن الثورة الإيرانية برغم هذا ليست مجرد ثورة دينية، بل هي ثورة وطنية ديمقراطية معادية للإمبريالية.

وإذا كانت الثورة الإيرانية قد حققت خطوتها الجبارة الأولى وهي الإطاحة بحكم الشاه، وإقامة حكم وطني بديل، فإن هذه الخطوة الأولى لن تتثبت إلا بتحقيق الخطوة وهي تغيير البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الإيراني، وإطلاق الطاقات الديمقراطية الخلاقة للشعب. عن معركة استمرار الثورة أخطر من معركة استيلائها على السلطة. وهي معركة تستلزم وحدة كل القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية على اختلاف اجتهاداتها وعقائدها الفكرية والاجتماعية.

ولهذا فعندما يؤيد حزب - تودة - الثورة الإيرانية ذات الطابع الإسلامي، لا يخرج عن مبادئه الماركسية، بل إن عدم تأييده لها، وعدم مساهمته الفعالة في نجاح خطواتها الأولى والثانية هو الخروج عن المبدأ الماركسي. وعندما يؤيد الماركسيون العرب الثورة الإيرانية ويحيون التطبيق التقدمي للإسلام، لا يخرجون كذلك من مبادئهم، أو عن تراثهم النضالي ولو فعلوا غير ذلك لكان الخطأ، ولكان الإفلاس المبدئي حقًا. لا لم تفلس الأفكار الماركسية ولم يفلس الماركسيون العرب كما يزعم أدونيس، إلا أن الماركسيين

العرب يتعلمون بغير شك من خبرة التاريخ، وتتطور بهـذا قدراتهم النظرية والنضالية، وتتسدد خُطاهم وتقل أخطـاؤهم. ولكن.. لعل فضيلتهم الأولى هي أنهم لا يقفون في الشرفات المتعالية، يلقون طوب التفرقة والتمزيـق والتشـكيك علـى صفوف المناضلين.

ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف(*)
في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر

مدخل : الفلسفة هي أشد أنواع الفكر تجريدا نظريا. على أنها برغم هذا التجريد النظري، بل بفضله، تعبر – بقوانين بنيتها المنهجية والمعرفية الخاصة – عـن الممارسـة العينية للفكر في الواقع الاجتماعي المعين. وفي هـذا تكمن دلالتها التاريخية. على أن الفلسفة مـن ناحيـة أخرى – بهذا التعبير نفسه – تُعيد إنتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعما وحفاظًـا وتكريسـا لهـذا الواقـع الاجتماعي المعين. وفي هذا تكمن الأيديولوجية.

(*) نص مداخلة في "مؤتمر الفلسفة العربية" الذي انعقد فـي الجامعـة الأردنية بعمان في أواخر عام 1983.

إن حقائقها المعرفية مشروطة دائما تاريخيا وموظفة دائما أيديولوجيا. على أنه ليس هناك فلسفة واحدة، بل هناك دائما فلسفات تعبر في كل مرحلة من مراحل التاريخ عما تحتـدم به هذه المرحلة، أو تلك من أوضاع وصراعات اجتماعيـة، بل تشهر كذلك سلاحها "المعرفي – الأيديولوجي" انخراطـًا في هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع. وعلـى أرض الفلسفة تدور أخطر المعارك. إن الفلسفة – على حد تعبيـر "التوسير" هي صراع طبقي في النظرية[١]، وتضيف توضيحا وتأكيدا لا أكثر.. وهو صراع وطني وقومي كذلك. والتعبير عن هذا الصراع في الفلسفة لا يتم انعكاسا آليا مِرآويا كمـا يتم في الواقـع الاجتمـاعي. فلكـل مجـال خصوصـيته واستقلاله[٢] البنيوي، دون أن يعني هـذا، التعـالي المطلـق أو القطيعة والانفصال[٣].

---

(١) **L. Althusser: Rèponce à John Lewis, èd: Maspero, P.[illegible].**

(٢) لا بمعنى الاستقلال الفلسفي كما يقـول بـه د. ناصـيف نصـار أو الحياد الفلسفي عند د. يحيى هويدي، وإنمـا بمعنـى المنطـق الخاص ببنية التعبير الفلسفي.

(٣) وما أحوجنا ألا نعيد القول في هذه القضية التي شبعت كلاما ومـا شبع أصحابها تكرارا واجترارا لها.

ولكن.. إذا كان هذا الأمر يصدق على الإبداع الفلسفي، فهل يصدق على تأريخها؟ أعتقد ذلك. فكما أن هناك – نوعيا – أكثر من فلسفة واحدة، فهناك كذلك نوعيا أكثر من تاريخ واحد. وما ينطبق على الفلسفة من اختلاف الدلالات التاريخية والأيديولوجية، ينطبق كذلك على تأريخها.

فتأريخ الفلسفة هو موقف فلسفي، كذلك منها يختلف تاريخيا وأيديولوجيا.

والفكر الفلسفي العربي المعاصر لا يشذ عن هذا، سواء كان فكرا مؤرخًا للفلسفة، أو فكرا مبدعا لها. ولقد تمنيت أن تكون مساهمتي في هذه الندوة محاولة لدراسة الدلالة المعرفية والتاريخية والأيديولوجية لبعض الاتجاهات الرئيسية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، تأريخًا وإبداعا. على أنني أدركت أن هذه الندوة بما تحتويه بالضرورة من مساهمات ومداخلات مختلفة، بل متعارضة ستكون تحقيقًا جماعيا لهذه الأمنية، وستكون كذلك موضوعا بعد ذلك لتحقيق هذه الأمنية نفسها على نحو آخر. ولهذا حرصت أن تكون مساهمتي في هذه الندوة الجماعية جهدا متواضعا يتعلق بموضوع جزئي محدد هو "تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية في مصر خلال السنوات الثلاثين الماضية"، يكون امتحانًا لتلك المفاهيم النظرية التي أشرت إليها في الأسطر السابقة؛ أي يكون بما هو جزئي مؤشرا إلى ما هو عام.

والحق أن تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية بالذات مهمة بالغة التأثير – فيما أزعم – في التوجه الفكري والنظري[1] وفي المجتمع عامة، وذلك لأسباب: أولاً: لهذه الآلاف من الطلبة الذين يدرسون الفلسفة في هذه المرحلة ويتأثرون بما يدرسون أو بما يدرس لهم، وهم أكبر بكثير من العدد المحدود الذي يدرس الفلسفة في الجامعات بعد ذلك. وأغلب هؤلاء الطلبة لا يواصلون دراسة الفلسفة، بل تتنوع وتختلف دراستهم بعد المرحلة الثانوية أو يتجهون مباشرة إلى مجال العمل الاجتماعي؛ حاملين معهم ما ترسب في نفوسهم وعقولهم من فكر نظري خلال دراستهم إلى الممارسة اليومية. ثانيا: لأن الطلبة في هذه السن – التي يمكن أن يطلق عليها نهاية مرحلة المراهقة وسن الأسئلة الكبيرة التي تتعلق بقضايا جوهرية في الحياة – يحسمون إلى حد كبير توجههم الفكري والعملي بحسب ما يتلقونه من إجابات حول تلك القضايا. ودرس الفلسفة مصدر مهم من مصادر هذه الإجابات. ثالثًا: لأن برامج الدراسة برامج رسمية، ولأن المدرسة جهاز من أخطر أجهزة التوجيه

---

(1) للتوجيه الفكري والنظري مصادر تعليمية واجتماعية أخرى بغير شك في هذه المرحلة، ولكن لعل الفلسفة تقدم الشكل الأكثر تعميما وتجريدا وبالتالي تأثيرا.

الأيديولوجي والسيادة الأيديولوجية للنظام القائم، فإن برنامج تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية هو باب من أهم أبـواب هذه التوجيه، وهذه السيادة، بما تمتلكه الفلسفة مـن مفـاهيم نظرية مجردة تساعد على بلورة وتثبيت الدلالات والقيم التي يراد تسويدها.

ولقد تمنيت كذلك ألا تقتصر هذه الدراسة المتواضعة على مصر، وإنما تتسع لتشمل البلاد العربية جميعا. بل تمنيت ألا تقتصر على تحليل برامج الدراسة الفلسفية وحدها بل تشـمل تحليلاً إحصائيا لعدد الحصص المخصصة للفلسفة في مختلف البلاد العربية، ولعدد الطلبة الذين يختارون هـذه الدراسـة ونسبة النجاح فيها، وعدد المدرسين المتخصصين القـائمين على تدريسها، ومنهج الدراسـة المتبـع، ومضـامين هـذه المناهج، وما طرأ على هذه العناصر جميعـا مـن تغييـر أو تطوير أو تعديل خلال السنوات العشرين الماضـية فـي مختلف البلاد العربية، على أني لم أستطع – فـي وضـعي الراهن – أن أحصل على هذه العناصر جميعا التي أرجو أن تتاح لغيري تحقيقًا لهذا المشروع الذي يمكن أن يقـدم لنـا صورة صحيحة شاملة؛ لوضع الدراسة الفلسفية في مدارسنا الثانوية، بل في مجتمعاتنا العربية عامة.

ولهذا سأقتصر على تناول الوضع النظري لدراسة الفلسفة

في المدرسة الثانوية المصـرية خـلال السـنوات الثلاثـين الماضية، مستندا في ذلك إلى ثلاثة نصوص رسـمية تمثـل برامج دراسة الفلسفة في مصر طوال هـذه الفتـرة. هـذه النصوص الثلاثة هي: أولاً: كتاب "دروس في تاريخ الفلسفة" لتلاميذ السنة التوجيهية. تأليف د. إبراهيم مدكور والأسـتاذ يوسف كرم، في طبعة ١٩٥٣. **وثانيا:** كتاب "الفلسفة للصف الثالث الثانوي – قسم أدبي. تأليف د. سعيد إسماعيل علـي، الصادر عام ١٩٧٠، **وثالثًا:** كتاب "مسائل فلسـفية" للصـف الثالث الأدبي، تأليف د. زكي نجيـب محمـود و د. أميـرة حلمي مطر و د. نازلي إسماعيل حسن و د. عزمي إسـلام، الصادر عام ١٩٨٢. والملاحظ أن الكتاب الأول وإن كانـت طبعته تشير إلى عام ١٩٥٣ فإنه ينسب إلى المرحلة السياسية والاجتماعية السابقة على ثورة ١٩٥٢ التي لم تكن حينذاك قد غيرت بعد من برامج تدريس الفلسفة. والملاحـظ ثانيـا أن الكتاب الثاني قد صدر عام ١٩٧٠ أي في آخـر المرحلـة الناصرية، والملاحظ أن الكتاب الثالث قد صدر فـي نهايـة المرحلة الساداتية المستمرة في جوهرها حتى اليـوم رغـم مقتل رمزها.

ولهذا تكاد هذه النصوص الثلاثة أن تعبر عن ثلاث مراحل في التاريخ السياسي المصري المعاصر. وهنا يبرز بالضرورة هذا السؤال الكبير المركب: إلى أي حد كان تدريس الفلسفة في المدرسة الثانوية تعبيرا نظريا وأيديولوجيا عن كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث من تاريخ مصر، وما مدى الاختلاف النظري والأيديولوجي بين هذه النصوص الثلاثة، أو ما مدى الاتفاق بينها إن كان ثمة اتفاق؟.

إن الإجابة على هذا السؤال الكبير تستدعي بالضرورة تحليلاً داخليا لهذه النصوص الثلاثة منهجيا وأبستمولوجيا وأيديولوجيا، ثم القيام بدراستها دراسة مقارنة فيما بينها في سياق الوضع السياسي والاجتماعي السائد في كل مرحلة من تلك المراحل الثلاث.

على أن المجال قد لا يتسع لمحاولة الإجابة بدراسة تفصيلية لتلك العناصر في النصوص الثلاثة. ولهذا سنكتفي بتحديد بعض الملاحظات والمؤشرات العامة.

١- دروس في تاريخ الفلسفة لتلاميذ السنة التوجيهية:

هذا الكتـاب الأول يـنهض بتـأليف أسـتاذان كبيـران متخصصان هما: د إبراهيم مدكور والأستاذ يوسـف كـرم. أولهما: متخصص في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فله دراسات معمقة فيها، تميل إلى إبراز الجانب العقلاني منها، وتسـعى للتعامل مع تصوراتها المختلفة بمـنهج تـاريخي مقـارن[1] وللثاني: إسهام متميز في تأريخ الفلسفة عامة قديما وحـديثًا، فضلاً عن تبنيه لموقف فلسفي خاص ينتسب إلـى الاتجـاه "التوماوي". ومن الطبيعي أن يأتي كتابهما المدرسـي هـذا تعبيرا عن توجههما الفكري المشترك. على أن هذا التوجـه الفكري يمكن أن يخضع في هذا الكتـاب لأمـرين: **الأول:** أن الكتاب وإن كان من تأليفهما إلا أنه سيكون معبرا تعبيـرا رسميا عن المؤسسة التعليمية القائمة، وبالتالي عن المؤسسة السياسية الاجتماعية السائدة، **والثاني:** إن الكتاب موجه لطلبة في سن معينة، وليسوا على إلمام سابق بالفلسفة على أن هذا لا يعني مجرد الحرص على التبسيط في عرض التصورات الفلسفية، وإنما قد يعني كذلك الحرص على إبـراز بعـض الجوانب الفكرية دون جوانب أخرى أو تأكيدها – على الأقل

---

(1) سنعرض بعد ذلك لحدود هذا المنهج التاريخي.

– على حساب جوانب أخرى إخفاء أو إخفاتًا لهـا، مراعـاة للطبيعة الرسمية للكتاب، وتوجيها للطلبة فـي هـذه السـن توجيها فكريا يتفق مع الفكر الرسمي السائد، والـذي يـراد مواصلة تسويده.

وما أُريد أن أسبق الحكم، أو أُسقط منذ البداية على الكتاب ما نعرفـه مـن التوجـه الفكـري للأسـتاذين الفاضـلين، أو للشروط المحيطة بتأليف الكتاب. ولهـذا سـأحرص أولاً على قراءة النص من داخله قبـل أن نعـود إلـى السـياق التأريخي الذي صدر فيه أو صدر عنه.

والكتاب جهد كبير رصين في عـرض تـاريخ الفلسـفة عرضا كلاسيكيا، منذ الفكر الشرقي القديم، فالفلسفة اليونانية، فالفلسفة الوسيطة (المسيحية والإسلامية)، فالفلسفة الحديثـة التي يقف بنا الكتاب منها عند كانط لا يتعداه.

على أننا منذ البداية نتبين أن هذا العرض التأريخي هـو أقرب إلى التتابع الزمني للمذاهب الفكرية المختلفة. فقد يبرز تفاعلاً بين هذا الفكـر أو ذاك، اختلافًـا بـين هـذا الفكـر أو ذاك، ولكن ذلك في إطار تعاقب زمني أكثر منـه رؤيـة تاريخية تـربط الظـواهر الفلسـفية أو الفكريـة بسـياقها

الاجتماعي، وتسعى إلى تفسير العلاقة بينها، فضلاً عن تفسير التطور التاريخي لتصوراتها المختلفة والمتعارضة لا مجرد تعاقبها أو تحاقبها الزمني الخارجي، بل يكاد الكتاب في عرضه التأريخي الخارجي أن يوحي بأنه لا جديد في التاريخ الفكري، فما حدث في الماضي هو ما يحدث في الحاضر، وما أكثر الأمثلة: فحين يتحدث الكتاب مثلاً عن فلسفة الطبيعيين في الفلسفة اليونانية القديمة، سرعان ما يعقب عليها قائلاً "وما المذهب المادي الحديث إلا هذا المذهب المادي القديم، لا اختلاف بينهما إلا في الشواهد العلمية[(١)].

والقضية هنا ليست فحسب فيما يتضمنه هذا القول من خطأ علمي في تصوير حقيقة المذهب المادي الحديث، وإنما في تجميد التاريخ فيما بين المذهبين القديم والحديث، أو بتعبير آخر إلغاء تاريخية الفكر رغم التعاقب الزمني الخارجي، بحيث تظل العلاقة بين التصورات علاقة فوقية

---

(١) د. إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1953. صفحة 4، ويمكن ملاحظة الأمر نفسه في اعتبار الكتاب أن فكر ابن باجه وابن طفيل هو "في أغلب الأحايين محاكاة لأفكار المشارقة" صفحة 79.

خارج التاريخ. وقد يتخذ تجميد التاريخ وإلغاؤه مظهرا آخـر هو تقليصه، واختزاله في رمزين فكريين، كأن يصور تاريخ الفكر الإنساني كله قديما وحديثًا بأنه تراوح بـين أفلاطـون وأرسطو ولا أحد غيرهما، فهما "يمثلان قطبي عالم الفكـر، فتارة يميل العقل إلى أحدهما وطورا يميل إلى الآخر[1] وهنا يبرز كائن مجرد مطلق هو "العقل" اللا تاريخي الذي يـتحكم فيه ميلان تتراوح بينهما حركته التي هي الحركـة الوحيـدة غير المفسرة في عالم الفكر كله! وهكـذا تكـاد الفلسـفة أن تصبح مجرد حركة فكر متراوح بين قطبين علويين. ولكـن الفلسفة قد تصبح كذلك مجرد كيان متميز له حركته الذاتيـة لا فوق التاريخ فحسب، بل فوق الجغرافيا كذلك. فلا نحسب أن الأمر مجرد تعبير بلاغي طريف عندما يتحدث الكتـاب عن فلاسفة الأندلس، فيقول "وكأن الفلسفة أحسـت بحـرج موقفها في المشرق؛ فولت وجهها شـطر المغـرب وبـلاد الأندلس رجاء أن تجـد نصـيرا"[2] إن وراء هـذا التعبيـر البلاغي رؤية إطلاقية ثبوتية للفلسفة، ككيان مستقل متعـال عن حقائق التاريخ وملابساته العينية المختلفة والمتخالفة.

[1] المرجع السابق صفحة 52.

[2] المرجع السابق صفحة 78.

وبحسب هذه الرؤية فليس ثمة اختلاف بين الآراء الفلسفية، إنما هو مجرد اختلاف في الظاهر، وإنما المذاهب الفلسفية جميعا مذهب واحد. فالآراء الفلسفية – كما يقول الكتاب – "مهما تعارضت في الظاهر، ليست إلا حقائق ناقصة ظنها أصحابها الحقيقة بأكملها، أو وجهات جزئية اعتبروها قانون الوجود، فما أن نضاهيها بعضها ببعض ونردها إلى أصلها ونحصرها في دائرتها حتى يتضح لنا أن من الممكن الانتفاع بها وسلكها في مذهب أوسع[1]" فما هو هذا الأصل، وما هي هذه الدائرة وما هو هذا المذهب الأوسع الذي ينتفي بها الاختلاف الفكري والإشكالية الفلسفية، بل يلغي التاريخ الفكري كله؟ إنها الماهية الثابتة للحقيقة. نعم، نستطيع القول بأن وراء هذه الرؤية الإطلاقية اللا تاريخية للفلسفة مفهوما ماهويا للحقيقة والتي هي موضوع الفلسفة. وإذا كنا نتبين هذا خلال عرض الكتاب للقضايا الفلسفية المختلفة فإننا نتبينه اختيارا منهجيا جهيرا يصرح به الكتاب

---

[1] المرجع السابق. المقدمة صفحة ل – والتخطيط لنا.

منذ البداية في مقدمته عندما يقول "إن لكل شـيء[1] ماهيـة ثابتة على الرغم من تحول العوارض المحسوسة واخـتلاف الظروف، وإن من شأن الماهية أن تحفظ للشـيء خواصـه الجوهرية مع تقلب الأحوال عليه". وهكـذا فـإن اخـتلاف الظروف وتقلب الأحوال (أي حركة التاريخ) لا تغيـر مـن الماهية الثابتة للأشياء، اللهم إلا تغييرات عرضية خارجيـة، فرغم التغير والتقلب، هناك دائما **"الأصل" "الدائرة"، "المذهب الأوسع"** الذي ترد إليه كل الاختلافات التي ليست في الحقيقة إلا اختلافات ظاهرة ملموسة، ولكنها ليست جوهريـة فـي الأشياء. وعندما نذكر "الأشياء" فإنمـا نعنـي كـل شـيء، لا الأشياء المادية فحسب، بل كذلك أشياء الفكر وأشياء القيم وأشياء العلم وأشياء الحياة. فكـل هـذه الأشـياء محـدودة وموقوفة بماهيتها الثابتة. هذا المفهوم الماهوي الثابت للحقيقة هو – بغير شك – الجذر الفكري للرؤية اللا تاريخية للفكـر الفلسفي في هذا الكتاب.

---

(1) المرجع السابق. المقدمة. ص ى.

ومع سيادة المفهوم الماهوي اللا تاريخي، يبـرز الفكـر الديني كرؤية محورية سائدة في الكتاب كذلك.

وقد نتبين هذا بشكل خاص مع الباب الثاني من الكتـاب المتعلق "بالفلسفة المتوسطة" أي المسيحية والإسلامية. علـى أن هذه الرؤية الدينية تبرز في مختلف فصول الكتاب عرضا وتعليقًا وأسلوبا كذلك. ففي الحديث عن "الفلسـفة المسـيحية وأرسطو "يعرض الكتاب كيف تبنـت الكنيسـة المسـيحية أرسطو بعد أن كان بعض الأساقفة ينكرون كتبه ويحرمـون تدريسها، ثم يقول الكتاب "فهل يطمر هذا الكنز مـن أجـل بعض الشوائب؟ كلا، بل تفيد منه الفلسفة المسيحية وتمحـو شوائبه، "**تنصر**" أرسطو فيصبح وإذا به لا غبار عليه. تلـك هي الفكرة الجليلة التي جالت بخاطر ألبرتـوس الأكبـر"[١]. ولعلنا هنا نتبين "التوماوية الجديدة" ليوسف كرم تكاد تتـرك بصماتها في الأسلوب التعبيري نفسه. وبرغم أن الكتاب يذكر عن المعتزلة، "إننا لا نجد مدرسة دينيـة ناصـرت العقـل وحرية البحث مناصرتهم[٢] " إلا أنه سرعان ما يقول "إلا أن

[١] المرجع السابق صفحة 50.

[٢] المرجع السابق صفحة 60.

لهم سيئات لا تنكر، فقد خلطوا السياسـة بـالعلم وأرادوا أن يجعلوا مذهبهم دينًا رسميا للدولة.. وأدخلوا الشعب وعامـة الناس – كما لاحظ الغزالي – فـي المعضـلات الكلاميـة والمشاكل النظرية.. والجماهير لا تتطلب إلا عقيـدة سـهلة بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين[١] " هذا على حين أن الأشاعرة وإن "تأثروا خطى المعتزلة في مختلف النـواحي، ولكنهم خففوا من حدتهم ولطفوا نزعتهم العقلية، وقدموا لنـا عقيدة تعتمد على العقل والنقل وتلائـم الخاصـة والعامـة، وكأنهم كانوا على بينة من الخطأ الذي وقع فيـه سـابقوهم بصوغهم المبادئ الكلامية في قالب فلسفي عميـق... وكـم يطمئن الرجل العادي إلى آية قرآنية تتحدث عـن قـدرة الله وعظمته أكثر من اطمئنانه إلى نظرية فلسفية توضـح ذلـك توضيحا دقيقًا[٢] " وهكذا "أصبح المذهب الأشعري شبه عقيدة رسمية في أغلب الديار الإسلامية، دون أن يفرضـه علـى الناس والٍ أو أمير[٣] "!! على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص،

---

[١] المرجع والموضوع السابق.

[٢] المرجع السابق صفحة 65.

[٣] المرجع السابق صفحة 62 والتخطيط لنا.

لا تبرز فقط إدانته الربط بين العلم والسياسة، أو في تخطئـة المعتزلة لأنهم أرادوا تسويد مذهبهم دينًا رسميا للدولة، فكلا الأمرين إدانة أيديولوجية غير مباشرة تشـير إلـى أحـداث سياسية كان يحتدم بها الواقع المصري طوال الأربعينـات، ولا تبرز كذلك دلالته في الدفاع عن المـذهب الأشـعري، وإبعاد شبهة فرضه على الناس عن طريـق والٍ أو أميـر، وهو دفاع يتغافل عما يعرفه مؤلفا الكتاب بغيـر شـك مـن علاقة المذهب الأشعري بالدولة السلجوقية ودور المدرسـة النظامية، فضلاً عن علاقته بأنظمة سياسـية أخـرى حتـى عصرنا هذا؟

على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص في كتاب عن الفلسـفة هو تأكيد الدين على حساب العقلانية الفلسفية، والدعوة إلـى استبعاد الفكر النظري عن الجماهير.

ولعل هذا الأمر يتضح بوجه خاص في حديث الكتاب عن الصوفية. فالكتاب يأخذ على الصوفية أنهم "قعدوا بفريق من الناس عن الكسب والعمل... هذا إلى أنهـم حـاربوا العلـم ونشروا بين أتباعهم ومريـديهم خرافـات لا أصـل لهـا، وأفكارهم هي أبعد ما تكون عن الدين، غير أنهم بالرغم من

كل هذا خدموا الإسلام والمسلمين بتعاليمهم وطرائقهم خدمة لا تنكر.. فقد حببوا الناس في العبادة وحثوهم على الطاعـة ونفروهم من الرذائل وقبيح الخصال، وعرفوا كيف يتوجهون إلى الجماهير؛ فخاطبوهم بلغة القلب والروح التي هي أعذب وأيسر من لغة العقل والمنطق".

ثم يختتم الكتاب هذه الفقرة نفسها بقوله "ومهما يكن مـن أمر متصوفة الإسلام، فليس هناك شك في أن المجتمع فـي حاجة ماسة إلى قادة روحانيين يصلحون من شأنه ويعالجون أمراضه، ويذعن الكل لهم دون مناقشة أو اعتـراض. وكـم تكون الجماهير سعيدة إذا كان هؤلاء القادة على درجة مقبولة من العلم والحكمة[١]" وهكذا يتلقى الطلبة في كتاب الفلسـفة دعوة تبشيرية مناقشة للفلسفة نفسها، ودعوة نخبوية متعاليـة إلى إذعان الجماهير – دون مناقشة أو اعتـراض – لقـادة روحانيين!

---

[١] المرجع السابق صفحة 73. والتخطيط لنا.

وقد نجد نفس هذا التناول الديني بدرجات متفاوتـة فـي الفلسفة الحديثة، ونكتفي بمثال واحد في عرض الكتاب لفلسفة كانط.

قام الكتاب بعرض فلسفة كانط عرضا طيبا مقتصرا على فلسفته المعرفية والأخلاقية. إلا أن الكتـاب حـاول بشـكل سطحي أن يضخم من ناحية رؤية كانط الدينية، وأن ينتقد من ناحية أخرى الجانب العلماني النظري الذي يحاوله كانط في فلسفته. فعند الإشارة إلى العوامل التي أثـرت فـي إنتاجـه الفلسفي، يؤكد الكتاب على "تلك التربية الدينية التي تـوفرت في البيت والمدرسة، وغرست في قلبه حب المبادئ المسيحية والتعاليم البروتستنتية. وكان لها أثرهـا قطعـا فـي آرائـه الأخلاقية[١] " ويشير الكتاب في موضع آخر إلـى أن كـانط وجه "نحو المسائل الأخلاقية منذ طفولته، فربته أمـه علـى الفضيلة والأخلاق الحميدة، وغرست في قلبه التعاليم الدينيـة السائدة التي كانت تنفر من الرذيلة، وتدعو إلى تربية الضمير

---

[١] المرجع السابق: صفحة 210

وإحياء الشعور[١] " كما يشير الكتاب في موضع آخر إلى أن كانط أغلب الظن "قد استمد فكرة الإرادة الخيرة من التعـاليم المسيحية التي تدعو إلى طهارة القلـب، وتنـاجي الـروح والضمير[٢] والكتاب لا يعرض لموقف كـانط مـن الـدين المتسق مع فلسفته النقدية العقلانية سواء في جانبها المعرفي أو الأخلاقي، وإنما يكتفي بالدفاع عن تدينه إزاء الاتهامـات التي وجهت إليه بالإلحاد والزندقة، فضلاً عن مصادرة كتبه وحرمانه من البحث في المسائل الدينيـة، مؤكـدا أن "هـذا الاتهام لا يعتمد فيما نعتقد على أساس فإنه (أي كانط) يضمر في قلبه للدين كل احترام، والروح الدينية التي غرست فـي صدره منذ الصغر لم تفارقه مطلقًا"[٣]. على أن الكتـاب وإن كان يدافع عن تدين كانط على هذا النحو التبشيري، فإنه ينقد كانط لمغالاته في محاولة تصوير الفلسفة بصورة العلم، وفي الثقة المتزايدة التي يوليها للعلم. ويشكك الكتـاب فـي هـذه المحاولة وفي هذه الثقة مؤكدا على ضرورة الميتافيزيقا ذلك

(١) المرجع السابق صفحة 226.

(٢) نفس المرجع صفحة 227.

(٣) الكتاب نفسه صفحة 223.

"إن البحوث العلمية كثيرا ما قادتنا إلى مشـاكل لا تسـتطيع التجربة وحدها حلها، وكثيرا ما انتهى العالم في دراسته إلى تلك الميتافيزيقا التي كان يحذر الناس منها ساعة البدء.. ومن جهة أخرى يظهر أن كانط غالى في اليقين العلمي وصعد به إلى درجة فوق مستواه، وكأن إعجابه بنيوتن وقوانينه دفعـه لأن يقدس كل حقيقة علمية، ويذهب إلى أن العلم اتضـحت معالمه وثبتت دعائمه، وصـار المثـل الأعلـى للوضـوح والجلاء، ولكن جهود العلماء من بعده قامت دليلاً على غير ذلك[(١)] "وهكذا تنتهي محاولة تفسير فلسفة كانط بتربيته الدينية إلى نقد ثقته في العلم، وإلى التشكيك في نتائج العلم نفسه!

على أن هذا الموقف الديني فـي الكتـاب الـذي يـدعو للإذعان للقادة الروحانيين، وإلى التشكيك في العلـم وإلـى ضرورة الميتافيزيقا، يحرص في الوقت نفسه طوال الكتـاب على عدم الجنود بشكل كامل إلى جانـب الرؤيـة الدينيـة وحدها، بل يحاول إقامة توازن وتوافق بين الدين والفلسـفية بين النقل والعقل، بل يكاد التوفيق بين هذه الطرفين أن يكون

---

(١) الكتاب نفسه صفحة 224.

جوهر أيديولوجية الكتاب. وإن كان من الطبيعي فـي كـل موقف توفيقي أن تجنح التوفيقية إلى طرف مـن الأطـراف على حساب الطرف الآخر، وهو دائمـا الطـرف الـديني أو الروحي. ولعلنا لاحظنا في فقرة سابقة ميل الكتاب إلـى توفيقية الأشاعرة وتخطئته المعتزلة؛ لمغالاتهم في اتجـاههم العقلاني. والكتاب يصدر حكما قاطعا على الفلسفة الإسلامية بأن "أوضح شيء امتازت به.. هو أنها في جملتها ترمي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، ففي كل جزء من أجزائها وكـل نظرية من نظرياتها؛ نلاحظ أن فلاسفة الإسلام يرمون إلـى هذه الغاية[1] ".

إن الكتاب لا يكتفي بأن التوفيق بين الدين والفلسفة كـان من أبرز معالم الفلسفة الإسلامية مثلاً، إن صح هذا القـول على إطلاقه، ولكنه يصر على أن يكون التوفيق بينهما كـان في كل جزء وفي كل نظرية! ومع هذه التوفيقية بين الـدين والفلسفة التي تجنح دائما نحو ما هو ديني وروحي، نجد مـا يشبه الإدانة، بل التشويه الأخلاقي للمـذهب المـادي. ففـي

---

[1] المرجع نفسه صفحة 81 والتخطيط لنا.

عرض الكتاب لمذهب باركلي المثالي يـدافع عـن النزعـة الروحية عنده أو يبرزها ولا أقول يفسرها – بأن هذه النزعة الروحية وجدها باركلي "أكثر التئاما مع التعاليم الدينية؛ لأنها تسلم بعقل كلي يشرف على الكون. هذا إلى أنها أعانته على محاربة المادية الشائعة التي كانت سببا قويا من أسباب الزيغ والإباحية"[١].

على أن الأمر لا يقتصر علـى الجنـوح إلـى الجانـب الروحي، بل والتشكيك في الجانب العلمي وتشـويه الجانـب المادي، بل ويصل إلى مسـتوى تغييـب بعـض الحقـائق الفلسفية؛ تدعيما لهذا الجنوح الروحي، وحرصا علـى عـدم المساس بمسلمات الفكر الديني السائد رسميا، فعن الحـديث عن نظرية الفيض أو الصدور في فلسفة الفارابي وابن سـينا يعرض الكتاب لهذه النظرية بحيث لا نكاد نتبين أي خـلاف أو تناقض بينها وبين نظرية الخلق، بل نكاد نستشعر نوعـا من التوفيقية التي تمس، وتغيب هذا الإشكال الفلسفي الـذي آثار خلافات فكرية حادة.. يعرض الكتاب لهذا الأشكال على النحو التالي: فإزاء القول بالخلق الذي صرح بـه القـرآن،

---

[١] المرجع نفسه صفحة 198 والتخطيط لنا.

والقول بقدم العالم الذي قال به أرسطو "لجأ الفلاسفة إلى حل وسط فقالوا: إن المادة مخلوقة وقديمة خلقها الله بفيض مـن عنده أزلاً وتعهدها بعنايته ورعايته فيما بعد"[1] – وبهذا حقق الفلاسفة "فكرة الخلق الإسلامية ولو على صورة معنويـة"[2] على أن القضية كانت في الفلسفة الإسلامية أكبر من مجـرد التوفيق بين ما جاء به القرآن، وما قال به أرسطو؛ إذ كانت لها أسس موضوعية وعناصر إشـكالية مختلفـة يطمسـها ويغيّبها هذا التصوير التوفيقي المسطح. وفضلاً عن هذا فبين الفلاسفة من رفض القول بالخلق من عدم، كما رفض القـول بالفيض والصدور على السواء مثل ابن رشد؛ ممـا يجعـل التعميم على كل الفلاسفة خطأ، وهو جزء من تغييب الإشكال الفلسفي نفسه في هذا الكتاب، وكذلك الشأن في قضية خلـود الروح. فلأن القول بخلود الروح كما يقول الكتاب "هام مـن الناحية الدينية، فأن من ينكره يهدم المسئولية في ركن مـن أركانها ويقضي على غاية الأخلاق والقوانين والشـرائع"[3]

---

[1] المرجع نفسه صفحة 84.

[2] المرجع السابق والموضع نفسه.

[3] المرجع والموضوع نفسه والتخطيط لنا.

ولهذا يؤكد الكتاب على أن فلاسفة الإسلام – هكذا إجمالاً – ما كانوا ليقبلوا القول بإنكار الخلود "وقد تعرض ابـن سـينا بوجهٍ خاص لهذه المسألة في غير موضع، وتحـدث عنهـا حديث المؤمن بخلود النفس الموقن ببقائها"[١] وعلى هذا النحو يغيب الكتاب الإشكال الفلسفي الخاص بمسألة عـدم حشـر الأجساد، بل إن مسألة خلود النفس نفسها يختلـف الفلاسـفة حول حقيقتها وطبيعتها، اختلافًا كبيرا نتبينه بـين الفـارابي وابن سينا وابن رشد خاصة. ولكن الكتاب يحـرص علـى تغييب هذا الإشكال الفلسفي كذلك حتى لا يمـس المسـلمات الدينية السائدة. وكذلك الأمر فيما يتعلـق بمسـألة النبـوة، فالكتاب يقصر الاتصال بالعقل الفعال في رأي الفلاسفة على الأنبياء عن طريق المخيلة، ويغيب ما يقوله الفلاسـفة مـن إمكانية الاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل؛ مما يجعـل الفلاسفة يتساوون في المرتبة مع الأنبياء، بل وقد يفضلونهم في رأي بعض هؤلاء الفلاسفة. ومرة أخرى، يغيب الإشكال الفلسفي تأكيدا للمسلمات الدينية السائدة. ولكن ماذا يتبقى من الفلسفة في كتاب عن تاريخ الفلسفة، إذا استبعدنا إشـكالاتها الفكرية؟!.

---

[١] المرجع نفسه صفحة 85.

والملاحظ أن هذا الكتاب الذي وقف طويلاً عند فلاسـفة اليونان والفلاسفة المحدثين لا يكاد يقف إلا بضعة أسطر عند كل من الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصـفا وابـن رشد، فالكندي "لم يحدد معالم الفلسفة الإسلامية ولـم يكـون منها مذهبا متصل الأجزاء، وهو أميل إلى الفلك والرياضيات منه إلى الفلسفة"، والفارابي هو "أعـرف فلاسـفة الإسـلام بتاريخ الفلسفة، وأنه حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسـطو" ولا إشارة إلى مدينته الفاضلة إلا اسم كتابه عنها، وإخـوان الصفا "كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو شغلهم الشاغل" أما ابن سينا فحياته "مملوءة بالأحداث والتقلبات ذلك لأنه اشتغل بالسياسة فلحقه شواظ من نارها" وابن رشـد هـو مجـرد الشارح العظيم "لكتب أرسطو" بذل جهدا عظيما في إثبات ألا تناقض بين الدين والفلسفة الحقة"[1] ومن الواضح أن تجنـب الحديث التفصيلي عن كل فيلسوف، لم يكن لمجرد التبسـيط في كتاب لطلبة المرحلـة الثانويـة، وإنمـا كـان لتغييـب الإشكالات الفكرية التي ما كان مـن الممكـن تجنبهـا فـي الحديث التفصيلي عن هؤلاء الفلاسـفة، اكتفـاء بالحـديث

---

(1) المرجع نفسه صفحات من 76 حتى 79.

الإجمالي عن بعض القضايا التي يمكن أن تغيب إشـكالاتها بعرضها عرضا مسطحا يتفق مع المسلمات الدينية السـائدة. وفضلاً عن هذا فإننا لا نعثر في الكتاب على أية إشارة جادة معمقة إلى الفكر العلمي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، أو إلى الجانب العقلاني البارز في بعض جوانب هذه الفلسفة.

خلاصة الأمر، أن هذا الكتاب رغم ما فيـه مـن أمانـة وجدية في عرض أهم عناصر الأفكار الفلسفية منذ الفلسـفة القديمة حتى كانط، فإنه يتسم بمنهج ماهوي لا تاريخي فـي عرض هذه الأفكار، وبسيادة رؤية دينية تتخـذ فـي أغلـب الأحيان طابعا توفيقيا بين الجانب الروحي والجانب العقلاني مع تغليب الجانب الروحي، فضلاً عن تغييـب الإشـكالات الفلسفية التي تمس اليقين الديني السائد، والتشكيك في الفكـر العلمي، والدعوة إلى إبعاد الفكر النظري عـن الجمـاهير. اكتفاء بالحقائق الدينية البسيطة – وبهذا يفتقد تاريخ الفلسـفة في هذا الكتاب روح الاختلاف والخلاف والصـراع والنقـد والعقلانية، وتصبح الفلسفة نفسها كيانًا متسقًا متعاليا يكاد أن يكون – على حد تعبير الكتاب نفسـه – رغـم الاخـتلاف الظاهري بين المدارس مجرد "مذهب أوسع". إنه كتاب فـي

الفلسفة يلغي الإشكال الفلسفي، ويكاد أن يكون دعـوة إلـى التماثلية التاريخية والفكرية، والامتثالية الدينيـة، أو بتعبيـر آخر، دعوة إلى الجمود الفكري والخضوع الاجتماعي. فهل تطمع المؤسسة المدرسية في ظل النظام السياسي الاجتماعي السائد قبل ١٩٥٢ في الحصول على سلاح فكري أفضل من هذا الكتاب دعما وتكريسـا للأيديولوجيـة السـائدة لـذلك النظام؟!.

٢- الفلسفة للصف الثالث الثانوي – القسم الأدبي:

قد يكون من الطبيعي أن يأتي هذا الكتاب الثـاني علـى خلاف فكري، واختلاف منهجي مع الكتـاب الأول – وهـو خلاف واختلاف يتفق مع المرحلة الجديدة التي صدر فيها – عنها – الكتاب والكتاب لا يؤرخ للفلسفة كما فعـل الكتـاب الأول، ولهذا فهو يختار عنوانه "الفلسفة" إطلاقًا، ذلـك أنـه يعني في المحل الأول بالمشاكل الفلسفية الكبرى، ويختار فيها ثلاث مشاكل ذات دلالة:

١- مشكلة الشك واليقين: الشك المذهبي والشـك المنهجي.

٢- مشكلة الحرية الإنسانية: الجبر والاختيار – الفرد والمجتمع.

٣- مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وكيف واجهها المثاليون والبرجماتيون والماديون.

وبهذا الاختيار نتبين في الكتاب اهتماما بقضية المعرفة الإنسانية من ناحية، وقضية الفعل الإنساني من ناحية أخرى. وفي كلتا القضيتين يعالج الكتاب الموقف من الواقع الخارجي بشكل عام الواقع الاجتماعي بشكل خاص. بل يعرف الكتاب البحث في الفلسفة "بأنه موقف من الحياة"[١] ولهذا يهتم الكتاب بالاتجاهات "التي تشيع بين فلاسفة العصر الحاضر؛ للعمل على جعل المعرفة الفلسفية أداة لتغيير الواقع في سبيل مستقبل أفضل"؛ إذ ليس معنى توثيق الصلة بين الفلسفة والحياة – كما يقول الكتاب – "أن تقف الفلسفة كالمرآة تنعكس عليها آثار الحياة، وبصمات المجتمع فقط.. ولكننا نود هنا أن نبين الوجه الآخر لهذه الصلة، وهو وجه إيجابي يجعل الفلسفة تتخذ موقف المبادأة، فكما تتلقى التأثيرات

---

[١] سعيد إسماعيل علي: الفلسفة للصف الثالث الثانوي القسم الأدبي القاهرة 1970 ص 74.

المختلفة من الظروف التي حولها، كذلك لا بد لهـا مـن أن تكون قوة إيجابية توجه هذه الظروف وجهات معينة يرتضيها المجتمع، وتتفق مع آماله وأهدافه"[١] ولهذا فالكتـاب يتخـذ طوال صفحات فصوله المختلفة موقفًا رافضا للفلسفة المثالية على أساس موقفها السلبي من الواقع، فهي أولاً تعبـر عـن عجز الفلاسفة المثاليين عن إدراك الحقيقة[٢] الواقعية. وهـي ثانيا "لا تعدو أن تكون مجرد عملية تبريرية يستعيض بهـا الناس عن واقع أليم يكابدون، ولا يملكون إزاءه تغييـرا، أو تبديلاً، ويلجئون إلى هذا التنظيم العقلي المجرد يتخيلون فيـه أمانيهم وأحلامهم، وقد تحقق عقليا ما دام تحقيقها عمليا كان أمرا صعبا وعسيرا وضربا من المحال، كما يتصـورون"[٣] وبصرف النظر عن هذا المفهوم القاصر للفلسـفة المثاليـة، والذي يخلط فيه الكتاب بين الدلالة والوظيفة، فضـلاً عـن تفسيرها بالعجز، وهو تفسير في ذاته مثالي، أقول بصـرف

---

[١] المرجع السابق صفحة 57.

[٢] المرجع السابق صفحة 221 والتخطيط لنا.

[٣] المرجع السابق صفحة 60 وهو ينسب هذا المفهوم إلى الماركسية، وفي الوقت نفسه يستبعد الدين من هذا المفهوم المثـالي، أراجـع صفحة 208 – 209 من الكتاب.

النظر عن هذا فإن الكتاب يتخذ من الموقف الإيجابي لتغيير الحياة – بشكل عام – معيـارا لتقيـيم المـدارس الفلسـفية المختلفة. ولهذا فإنه وإن تناول بـالعرض موقـف مختلـف المدارس القديمة منها، والحديثة من المشاكل الفلسفية، فـإن الكتـاب يـولي عنايـة خاصـة بالماركسـية والوجوديـة والبرجماتية، متجاوزا كانط الذي وقف عنده الكتاب السابق. وبرغم أن الكتاب يقتصر على عرض المشاكل الفلسـفية – التي أشرت إليها في البداية – فإنه يعرضـها فـي سـياقها التاريخي في كثير من الأحيان، وإن كان لا يحتـرم أحيانًـا التسلسل الزمني لهذا السياق. ففي الفصل الخاص "بالبحـث عن اليقين" يبدأ بمنهج فرانسيس بيكون التجريبي؛ لينتقل بعد ذلك إلى أسبينوزا، ومنهجه الرياضي الذي يلحق به الجويني؛ لينتقل بعده إلى الغزالي ومنهجه، أو طريقته الصوفية؛ لينهي هذا الفصل بالوضـعية المنطقيـة، وموقفهـا مـن اليقـين الرياضي[1] ولا شك أن العناية بالإشكال أو المسائل الفلسفية قد لا تفرض مراعاة التسلسل التاريخي في عرضها على أن الكتاب يراعي هذا التسلسل التاريخي في كثير من الأحيـان، وإن كان يغلب عليه مفهوم التعاقـب الزمنـي، لا النظـرة

---

[1] الكتاب السابق بين صفحات 102 0 113.

التاريخية رغم توفر هذه النظرة في الكتاب بشكل ضـمني، وأعني بها – كما أشرنا من قبل – ربط الفكر بالواقع تعبيرا عنه وتأثيرا فيه.. إلا أن هذا الربط – في الكتـاب – يغلـب عليه جانب البحث عن تأثير الفكر في الواقع أكثر من البحث عن تعبير الفكر عن هذا الواقع.. وبرغم توفر المعرفة بهـذا المفهوم بشكل عام في الكتاب في بعض أسطر سريعة، مثـل قوله "الفلسفة صورة من الصور الفكرية التـي تعبـر عـن التفاعل القائم بين أفراد الناس بعضهم والبعض الآخر، وبينهم وبين الطبيعة"[١] فإن هذه المعرفة لم توظـف فـي الكتـاب توظيفًا منهجيا؛ لتحديد الدلالة التاريخية للفكر الفلسفي، بـل أقول إن الاقتصار على القول بتأثير الفكر فـي الواقـع دون تحديد دلالته الاجتماعية قد يفضي بالكتاب في التحليل الأخير إلى موقف مثالي في المعرفة النظرية، وإلى نزعة إرادية في السلوك العملي، وإلى رؤية توفيقية بين المـذاهب الفلسـفية المختلفة التي تجمعها مجرد الدعوة إلى تغييـر الواقـع دون تحديد لدلالة هذا التغيير. وأزعم أن هذا ما وقع فيه الكتـاب

---

[١] الكتاب نفسه صفحة 60 ومثل قوله في التمييز بين الماركسية والبرجماتية "ففلسفة تمثل مجتمعا اشتراكيا يسعى إلى الشيوعية، وفلسفة تمثل مجتمعا رأسماليا يسعى إلى مزيد من الرأسمالية ص 61.

رغم توفر الوعي بنقيضه في بعض عبارات متناثرة في الكتاب نفسه. فالكتاب وإن أوضح الخلاف الفكري بين الماركسية والوجودية والبرجماتية، إلا أنه يؤكد أنها جميعا فلسفات تتعارض مع الفلسفة المثالية، وتعطي الأولوية للواقع الخارجي، وتقول بتغيير الحياة إلى أفضل. وبهذا المعيار فالفلسفة الواقعية الجديدة التي يمثلها برتراند رسل مدرسة مادية "لأنها تتعارض مع الفلسفة المثالية كما تجلت عند كانط وهيجل[(١)] وتقول بأن هناك عالما موجودا خارج ذات الإنسان، كان موجودا قبل معرفته إياه وسيظل موجودا بعده" والكتاب لا يسأل: ما طبيعة معرفتنا بهذا العالم الخارجي عند هذه المدرسة، فلعل الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال أن تحدد له مدى مادية[(٢)] هذه المدرسة!.

(١) المرجع السابق صفحة 323 – 224.

(٢) والغريب أن الكتاب يسوق مدرسة الواقعية الجديدة بين المذاهب، ولا يشير أية إشارة إلى الماركسية كمذهب مادي.

وبهذا المعيار نفسه – أي التعارض مع المثالية والقول بتغيير الواقع – تتلاقى كما يقول الكتاب – الفلسفات المتعارضة "والحق أنه مهما اختلفت الفلسفات التي تسود عالم اليوم؛ فإنك ستجد بينها اتفاقًا في هذا[1] يقصد في "التسليم بضرورة أن تكون المعرفة وسيلة للتغيير". وبهذا المعيار يؤكد الكتاب كذلك بأنه "على الرغم من أن الفلسفة البرجمانية تقف موقفًا مغايرا بالمرة من الفلسفة الماركسية حتى أنهما يمثلان طرفي نقيض، إلا أننا يمكننا أن نضعها هي كذلك ضمن هذه الطائفة من الفلسفات المعاصرة التي تربط بين الفلسفة والحياة والمجتمع"[2] ويقول عن البرجمانية أنها "تجعل الفلسفة مثل العلم وسيلة يمكن أن تكون ذات فاعلية في ترقية شئون الحياة"[3] حقًا إن الكتاب يعرض للماركسية عرضا أمينًا في عمومه رغم حرصه على تكرار التبرؤ من خطيئة الدموية، وانعدام الحرية التي يلصقها بالماركسية، وهو يميز

---

[1] المرجع السابق صفحة 59.

[2] المرجع السابق صفحة 61.

[3] المرجع السابق صفحة 63.

بينهما وبين البرجماتية تمييزا اجتماعيا حاسما، إلا أن الكتاب بمفهومه العلوي الغامض للتغيير الاجتماعي، وعدم تحديـده لطبيعة الاختلاف في معرفة الواقع ورؤيته القاصرة للفلسـفة المثالية، يكاد يجعل الماركسية والوجودية والبرجماتية علـى مستوى واحد رغم اختلافها، بل لعنا نستشعر تحبيـذًا فـي عرضه للوجودية[١] وللنظري البرجماتيـة[٢] فـي التربيـة خاصة.

على أن هذه الرؤية التوفيقية إلى حد ما – بين المـدارس الفلسفية الحديثة على أساس القول بتغيير الواقع – لا تحتـل في الكتاب – رغم أهميتها – إلا المرتبة الثانية من حيث إنها معيار للتقييم الفكري أمام المرتبة المعياريـة الأولـى فـي الكتاب، بل المعيار الأساسي للحكم فـي مختلـف المشـاكل والمسائل الفلسفية، فهو "ميثاق العمل الوطني" الذي صدر في مصـر عـام ١٩٦٢. والكتـاب فـي تخطيطـه الأصـلي لموضوعاته يذكر بأنه "دراسة بعض المشـكلات الفلسـفية

---

(١) المرجع السابق صفحة 148 - 155.

(٢) المرجع السابق صفحة 157 - 160.

الكبرى مع بيان الحل الذي قدمـه الميثـاق الـوطني لكـل منهما"[١] وعلى طول الكتاب يتم التعليق على حلول مختلـف المدارس الفلسفية لتلك المشكلات بما قاله الميثاق بشأنها. ففي الفصل الخاص بالعلاقة بين الفلسفة والمجتمع يعرض الكتاب للنظرية الماركسية، ثم يعقب على عرضه قائلاً "ولا بـد أن نلفت النظر إلى جانب هام يختلف فيـه التطبيـق العربـي للاشتراكية عن النظرية الماركسية، فإذا كنا – كما عبر عن ذلك الميثاق – لا نؤمن بالطريق الرأسمالي لأنه يزيـد مـن فرص استغلال الرأسماليين للعمال؛ مما يؤدي إلـى زيـادة عنف المواجهة بين الطبقتين، إلا أننا لم نتخـذ مـن القـوة والدموية طريقًا لحل هذا التناقض علـى نحـو مـا تـراه الماركسية، يقول الميثاق..[٢]" وبعـد أن يعـرض الكتـاب لمشكلة الحرية عند الماركسيين والوجوديين والبرجمـاتيين، وفي الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، وخاصة عنـد الشيخ محمد عبده، يأخذ في عرض موقف الميثاق من مشكلة الحرية، باعتبار أن "ميثاق العمل الوطني هو الـذي يحـدد

---

[١] المرجع السابق صفحة 50

[٢] المرجع السابق صفحة 55.

يقـول الكتـاب "المعالم الرئيسية لفلسفة مجتمعنا العربـي"[١] "ولا شك أن الأساس الفلسفي الذي يستند إليه الميثاق في هذا؛ هو أنه من العبث الإقرار بهذا التعارض بين الفرد والمجتمع، بحيث يتحتم ضرورة الميل إلى الجانب الفردي، كما فعلـت الفلسفة الوجودية والبرجماتية، أو إلى الجانب الاجتماعي كما فعلت الماركسية. إن محاولة تغليب الفـرد علـى المجتمـع أو تغليب المجتمع على الفرد، محاولة تثير مشـكلة زائفـة لا وجود بها، إلا فـي عقـل أصـحابها مـن الوجـوديين والبرجماتيين والماركسيين[٢] " وفي نهاية الفصـل الخـاص بمشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وبعد عرض موقف التيـار المثالي والمادي والبرجماتي من هذه المشكلة، يعقب الكتـاب بفقرة طويلة عن موقف الميثاق من هذه المشكلة قـائلاً فـي بدايتها "إن أهم ظاهرة تسترعى[٣] "انتباه" قارئ الميثاق هـي تلك النظرة التكاملية التي حاول الميثاق أن يعالج بها كثيـرا

---

[١] الكتاب نفسه صفحة 191.

[٢] الكتاب نفسه صفحة 195 والتخطيط لنا.

[٣] الكتاب نفسه ص 231 أضيفت الكلمة بين قوسـين إلـى الـنص؛ إذ يبدو أنها سقطت في الطبع.

من المشكلات. فإذا كان الفلاسفة منذ بداية تاريخ الفلسفة قـد انقسموا إلى معسكرين يقرع كـل منهمـا بالحجـة العقليـة والبرهان النظري، فريق ينتصر للفكر والنظر والعقل وفريق ينتصر للواقع والخبرة، إلا أن الميثاق يؤكد أنه من المستحيل علينا أن نعتمد على أحد طرفي الثنائية دون الأخرى".

ومع تقديرنا العميق للدلالة التقدمية لميثاق العمل الـوطني المصري باعتباره برنامج عمل سياسي مرحـل فـي حيـاة مصر في ظل الفترة الناصرية، وبرغم مـا يسـتبطنه هـذا البرنامج – بغير شك – من بعض المفاهيم النظرية ذات البعد العقلاني والتاريخي معا، فلا يمكن اعتباره خطابـا نظريـا فلسفيا، ولا يجوز اتخاذه معيارا للحكم وتقييم مذاهب فلسـفية أخرى. قد يكون من الجائز أن يكون هناك فصل في الكتاب عن الفلسفة السياسية يدرس فيها بمـنهج علمـي مـا وراء الميثاق من مفاهيم "نظرية – عملية" بحثًـا عـن أصـولها الموضوعية والذاتية في واقع الخبـرة المصـرية والعربيـة وبحثًا عن مصادرها الفكرية في الفلسفات النظرية والعمليـة الأخرى، في تراثنا القديم وفي عالمنـا المعاصـر. ولكـن لا يجوز بحال أن نجعل من هذا البرنامج العملي السياسـي

أساسا نقص أو باطل، بل التي ترتفع في استعلاء فوق جميع الفلسفات بغير استثناء. إن دراسة المشكلات الفلسفية على هذا النحو الذي نجده في الكتاب يجعل من هذا الكتاب الفلسفي دعوة قومية تبشيرية – بل تبريرية – مثالية تفتقد الرؤية التاريخية والمنهج الموضوعي، وخاصة أنها تبني القول بكمال الميثاق على ما في النظريات الفلسفية الأخرى – وخاصة الماركسية – من نقص ليس فيها بقدر ما هو نقص يلصقه الكتاب بها تشويها أو افتراء. والكتاب بهذه الدعوة القومية التبشيرية المثالية لا يسهم في تعميق الفكر الفلسفي النظري لدى الطلبة من ناحية، ولا في النوعية الموضوعية بالدلالة الحقيقية للميثاق من ناحية أخرى.

وإذا كنا قد تبينا في الكتاب السابق سيادة الروح الدينية الماهوية في منهج معالجته للإشكال الفلسفي؛ فإننا في هذا الكتاب نتبين سيادة الروح القومية، والقومية العربية بوجه خاص في معالجة الإشكال الفلسفي. ولعل من المؤشرات على هذا لا مجرد اعتبار الميثاق معيارا للحكم، بل التسمية التي يسميه بالفلسفة الإسلامية، وعندما يتحدث عن فلاسفتها يسميهم بفلاسفة الإسلام، أما في هذا الكتاب فتسمى بالفلسفة

العربية، ويتحدث الكتاب عن فلاسفة العرب[١]. وفي المدخل يحرص الكتاب على تأكيـد أنـه "يعنـي بجهـود العلمـاء والمفكرين الفلاسفة العرب؛ إذ لا يمكن أن نمضي قدما فـي بناء حضارة عربية أصيلة، وإحراز تقـدم ملمـوس دون أن نصل حاضرنا بماضينا. فذلك يزيد من ثقاتنا بالنفس وبقـدرة الإنسان العربي على أن يقتحم آفاق الفكر المختلفة[٢]". وفي نهاية الكتاب عند عرض أفكار الميثاق حول العلاقـة بـين الفكر والواقع يقول "وهذه الأسلحة النظرية التـي ينبغـي أن تتذرع بها الثورة العربية ليست من قبيل النظريات الجـاهزة المستوردة من الخارج، وإنما هي تستمد قيمتها الحيوية مـن الظروف التي تعيشها التجربة الثورية العربية، وتباشر تحت تأثيرها دورها وفي توجيه التاريخ العربي[٣]" ونلاحظ فـي النص السابق في غيره من نصوص الكتاب غلبـة الحـديث بضمير "نحن" تأكيدا على هذه الروح القومية فـي معالجـة الإشكال الفلسفي. ولا شك أن الإشـكال الفلسـفي لا ينبغـي

---

(١) المرجع نفسه صفحة 161.

(٢) المرجع نفسه صفحة 4 التخطيط لنا.

(٣) المرجع نفسه صفحة 233 التخطيط لنا.

معالجته معالجة معزولة عن وقائع التاريخ وملابسات الخبرة القومية، ولكن هناك فارقًا بين دراسة الإشكال الفلسفي فـي إطار الخبرة القومية، وبالاستفادة من خلاصتها وممارسـاتها النظرية والعملية، وبين فرض بعض المفاهيم القومية فرضا استعلائيا واستبعاديا – على نحو غير موضوعي – لكل مـا عداها من مفاهيم.

على أنه برغم هذا البعد القومي الغالب علـى الكتـاب، والذي يعد ميزة في الكتاب لولا استعلائيته ومثاليتـه، فـإن للكتاب بعدا دينيا بارزا كذلك، وإن لم يكن على مستوى هـذا البعد القومي، ففي الصفحات الأولى من الكتاب، عند الحديث عن "أسلوب التفكير عن طريـق الغيـر". نقـرأ "إن قيمنـا الروحية تنبذ هذا التفكير، ونحن نجد في تراثنا الروحي مـا يعزز الدعوة؛ إي التقليل من الاعتماد في تفكيرنا على الغير. ففي الدين الإسلامي على سبيل المثال لا يقبل من الإنسـان المتدين أن يلغي عقله ليجري على سنة آبائه"[١]. وفي حديث الكتاب عن وظيفة التغيير والتجديد في المجتمع التي تقوم بها

---

[١] المرجع نفسه 24.

الفلسفة، يستدرك الكتاب قائلاً "فإن هذا لا ينفي واجبا تقوم به الفلسفة هو المحافظة على القيم، فإذا كان من قـيم مجتمعنـا الرئيسية القيم الروحية، فليس معنى أن تقوم الفلسفة بالتغيير والتجديد أن تلغي هذه القيم، وتجعل من الجوانـب الماديـة وحدها الأساس الذي يقوم عليه المجتمع، وإنما على الفلسـفة المحافظة على هذه القيم وتأكيدها"[١] ونلاحظ في هذا الـنص تكرار كلمة "من الواجب" أو ما في معناها بما يعني توظيف الفلسفة توظيفًا وجوبيا محددا لخدمة هدف محدد فضلاً عـن أن الحديث عن المحافظة على القيم وتأكيدها على هذا النحو يكاد يلغي كل إمكانية للاجتهاد والنقد والتجديد والحرية، مما يكاد يلغي الدور العقلاني الإبداعي للفلسفة وللفكر عامة.

ويكاد هذا البعد الديني والبعد القومي (الأكثر سيادة فـي الكتاب) يشكلان موقفًا توفيقيا يتسم به الكتاب بشـكل عـام، لا بالنسبة إلى هذين البعدين، بل بالنسبة إلى بقيـة المـذاهب الفلسفية باستثناء سبق أن أشرنا – على أننا لا ننكر ما فـي هذا الكتاب بشكل عام من حس تاريخي، ورؤيـة عقلانيـة،

---

[١] المرجع نفسه صفحة 63 والتخطيط لنا.

ووعي اجتماعي قومي متقدم، وإن لم يحسن الكتاب توظيفها توظيفًا متسقًا من الناحية المنهجية. ولهذا جاء الكتـاب فـي مجمله انتقائيا توفيقيا بين النزعة القومية والإيقانية الدينيـة، بين الموضوعية والاستعلاء الذاتي، بين العقلانية والمثاليـة، وبين التاريخية والإطلاقية، وبين التقدم والمحافظـة، وبهـذه الانتقائية والتوفيقية كادت تزول أحيانًا الفوارق والاختلافـات بين أشد المذاهب الفلسفية تمايزا أو اختلافًـا باسـم مفهـوم تجريدي غامض لتغيير الواقع الاجتماعي.

ولعل هذا النموذج الفكري الذي يقدمه الكتاب، أن يكـون تعبيرا أمينًا من الاتجاه الأيديولوجي السـائد فـي المرحلـة السياسية والاجتماعية التي صدر فيها. ألم يكن كذلك كتابهـا الرسمي إلى طلبة الصف الثالث الثانوي القسم الأدبي؟!

٣- مسائل فلسفية للصف الثالث الأدبي:

يشارك في تأليف هذا الكتاب الثالث عـدد مـن أسـاتذة الجامعة المتخصصين على رأسهم مفكر كبير هو د. زكـي نجيب محمود، وهو معروف بانتمائـه للفلسـفة الوضـعية المنطقية شرحا نظريا لهذا، أو تطبيقًا لها على تراثنا العربي الإسلامي. ولهذا قد نتساءل منذ البادية ألم تترك هذه الفلسفة

بصماتها على هذا الكتاب؟ وإذا صح هذا فما دلالته في تلـك المرحلة السياسية والاجتماعية التي يصـدر فيهـا الكتـاب. ولا سبيل – بالطبع إلى الإجابة على هذين التساؤلين إلا بعد استجلائنا للمؤشرات الأساسية في الكتاب نفسه.

والحق أن الكتاب يتميز بالتناول التعليمي المبسط الواضح لبعض المسائل الفلسفية، وعنوان الكتاب متواضع للغاية، فهو "مسائل فلسفية" ولكنه في الحقيقة يجمع بين منهجي الكتـابين السابقين؛ أي التاريخ وعرض المسائل الفلسـفية الأساسـية، فالأبواب الأربعة للكتاب يختص كل بـاب منهـا بمرحلـة تاريخية معينـة هـي "اليونانيـة" و"الوسـطية" و"الحديثـة" "فالمعاصرة"، وفي كل مرحلة من هـذه المراحـل يعـرض لمسألة رئيسية تتسم بها هذه المرحلة. وهكذا جمع الكتاب بين تاريخ الفلسفة وعرض مسائلها الأساسية.

وعلى خلاف الكتاب الأول، والكتاب الثاني إلى حد مـا، نستشعر في هذا الكتاب وعيا أعمق بالمعنى الحقيقي لتـاريخ الفلسفة عندما يقول "مما يؤكد ارتباط الفلسفة بـالمجتمع مـا نراه من اختلاف الفلسفات، وتأثرها بـالأحوال الاجتماعيـة والسياسية والاقتصادية والعلمية الدينيـة فـي المجتمعـات.

فالفلسفة الإنجليزية قد تأثرت بظروف المجتمع الإنجليزي السياسية والتجارية والبرجماتية متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي من محاولة التجريب والعمل، ولذلك يقال إن الفلسفة تعبر عن حضارة الشعب، والعصر الذي ظهرت فيه[1] "على أن هذه الإشارة المجملة التي نقرؤها في الصفحات الأولى من الكتاب لا نجد لها تطبيقًا تفصيليا حقيقيا في تأريخ المسائل الفلسفية في غضون الكتاب. على أننا نلاحظ في النص السابق ملاحظة أولية؛ هي الاختلاف بين تقييم الكتاب السابق، وتقييم هذا الكتاب للبرجماتية. فالكتاب السابق يقول عنها بأنها تمثل المجتمع الرأسمالي الأمريكي الذي يسعى إلى مزيد من الرأسمالية – كما سبق أن أشرنا – على حين أن هذا الكتاب في هذا النص يصفها – بأنها "متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي من محاولة التجريب والعلم" وسنعود إلى دلالة هذا الاختلاف فيما بعد. على أن الكتابين يتفقان في الوظيفة التغييرية للفلسفة، وإن بقى مفهوم

---

(١) مسائل فلسفية "للصف الثالث الأدبي تأليف د. زكي محمود ود. أميرة حلمي مطر، د. نازلي إسماعيل حسن و د. عزمي إسلام القاهرة 1981 – 1982 ص 11.

التغيير في كلا الكتابين غامضا مجردا غير محـدد الدلالـة، فمن أمثال الفلسفات التي غيرت المجتمعات كما يذهب هـذا الكتاب الأخير؛ هي "فلسـفة لـوك وروسـو، ومونتسـكيو والبرجماتية والماركسية[1] هكذا على مستوى واحد يضع كل هذه الأسماء، والفلسفات دون تحديد لدلالة كل منها. كما يتفق الكتابان كذلك على أن من وظيفة الفلسفة المحافظة على القيم الأساسية للمجتمع. ويقول هذا الكتاب الأخيـر تأكيـدا لهـذا المعنى، لقد "ظلت الفلسـفة خادمـة للـدين فـي العصـور الوسطى"[2].

على أن الإشارة إلى الوظيفـة التغييريـة أو المحافظـة للفلسفة لا نتبينها إلا في المقدمات الأولى للكتاب، ويواصـل الكتاب تأريخه للمسائل الفلسفية بعيدا عن تاريخيتها وفاعليتها الاجتماعية، اللهم إلا إشارات عامة متنـاثرة مسـطحة هنـا أو هناك. ومع خفوت تاريخية الفلسفة وإيجابيتها؛ تبرز فـي الكتاب خصائص أخرى للفلسفة غير تاريخية، وإن اختلفـت

---

(١) المرجع والموضع السابق.

(٢) المرجع والموضع نفسه.

من فلسفة إلى أخرى. ومن أبرز خصائص الفلسفة الإسلامية مثلاً أنها "دينية روحية"[1] ونلاحظ هنا أن الكتاب يعود إلـى تسميتها بالإسلامية مثل الكتاب الأول، وإن كنا نلاحظ توفيقية في التسمية بين الإسلامية والعربية في بعض فقـرات مـن الكتاب. ففي مقدمة الكتاب يقول مؤلفوه "لقد قدمنا فـي هـذا الفصل صورة موجزة لأهم المسائل التي شـغلت الأذهـان الإسلامية من مفكرين وفلاسفة، ولقد أوضحنا أن الدين لـم يكن حائلاً من التقدم وتطوير المناهج التجريبية لـدى كبـار العلماء العرب. كما أكدنا دور هذا الفكر العربي فـي قيـام النهضة الأوروبية الحديثة[2] " وتحت عنـوان "أثـر الفكـر العربي في النهضة الأوروبية" يتحدث الكتاب عن إضـافات وابتكارات الفكر العربي التي أضـافها للإنسـانية وبراعـة العلماء العرب[3] ولكنه عندما يتحدث عن الفلسفة يتحدث عن إسلاميتها وعن فلاسفة الإسلام، كأنما الدين صـفة للإنتـاج الفلسفي، والعروبة صفة للإنتاج العلمي!! ولعلنا نجـد هـذه

---

[1] المرجع السابق صفحة 64.

[2] المرجع السابق صفحة 5 - 6.

[3] المرجع السابق صفحة 58.

التوفيقية بين الدين والقومية ممتدة في أشكال توفيقية أخـرى في مختلف القضايا الفلسفية التي يعرض لها الكتاب. وهكـذا تكون التوفيقية – في هذا الكتاب – خاصـية أخـرى مـن خصائص أغلب ظواهر الفكر الفلسفي عامة. فمن خصائص الفلسفة الإسلامية كما يقول الكتاب إلـى جانـب ديانتهـا – وروحيتها – أنها توفيقية بين هذا الجانب الـديني الروحـي والجانب العقلي، أو بتعبير آخر بين النقل والعقل، ففلاسـفة الإسلام قد "صبغوا الفلسفة الصبغة الدينية، وصبغوا التعـاليم الدينية الصبغة الفلسفية"[١] ولا يستثنى الكتـاب واحـدا مـن فلاسفة الإسلام من هذه التوفيقية بين الشريعة والفلسفة، بـل يقدم الكتاب ابن رشد باعتبار أن "فلسفة الحقيقية تقوم علـى التوفيق بين الحكمة والشريعة"[٢] وليس ثمة مجال هنا لمناقشة اختيار ابن رشد بالذات لتأكيد هذه الخاصية التوفيقيـة التـي يميز بها الكتاب الفلسفة الإسلامية عامة. فكتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصـال" لـيس كتابـا توفيقيا كما يذهب هذا الكتاب وأغلب ما يكتب عنه، بل هـو

---

[١] المرجع نفسه صفحة 64.

[٢] المرجع نفسه صفحة 60.

كتاب يحدد منهجين مختلفين لكل من الفلسفة والشريعة، وإن كان هدفهما واحدا[١] على أن التوفيقية ليست هي أبـرز مـا يميز فلسفة ابن رشد، فلعل العقلانية أن تكون سمتها البارزة. على أن هذه التوفيقية لا نتبينها فحسب فـي تقيـيم الكتـاب للفلسفة الإسلامية عامة، وإنما تطالعنا كـذلك فـي تعليقـات الكتاب على بعض القضايا الإشكالية في الفلسفة الإسـلامية وفي الفلسفة الحديثة. ففي القضية الخاصة بالأفعال الإنسانية، هل الإنسان خالق لأفعاله كما يقول المعتزلة، أم أن الأفعـال تصدر عن الله، وإن تكن مكسوبة من العبد، يعلـق الكتـاب قائلاً "ولا نريد في الحقيقة أن ندخل في تلك النظريات الدقيقة عن طبيعة الفعل الإنساني، هـل هـو مكسـوب مـن الله، أم صادر عن قدرة إنسانية فطرها الله فينا؛ لأن النتائج فـي الحالتين واحدة، فالإنسان مسئول عن أفعاله سواء تمت بفعله

---

[١] راجع مناقشة هذه القضية في كتاب "نحن والتراث" للدكتور محمـد عابد الجابري صفحة 266، وما بعدها بيـروت 1982، وكـذلك النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد "للدكتور محمد عاطف العراقـي صفحة 295 – 318 دار المعارف طبعة ثالثة 82.

الخاص، أو بفعل إلهي اكتسبه هو"[١] ونلاحظ في هذا النص تجنب الدخول في الإشكال النظري في كتاب عـن الفلسـفة. كما نلاحظ تقليص الخلاف وتبسيطه وتجاهل دلالته السياسية والفكرية والاجتماعية في مرحلته التاريخية، فضلاً عن هـذه الدعوة البرجماتية لحسم الإشكال الفكري، والحكم على الفكر عامة بنتائجه.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بصفات الله، قبولها على ظاهرها أو تأويلها؛ تنزيها لذات الله عن التجسـيم والتشـبيه، هـذه القضية التي أثارت خلافات حادة فضلاً عن دلالتها الفكريـة التاريخية، يعلق عليها الكتاب بقوله "وأيا كان الأمـر فكـلا الفريقين يعتقد أنه ليس لله وجودا محسوسا (هكذا في الأصل) في هذا العالم[٢] وأنه منزه على العالم المحسوس" وهكذا بدلاً من تحديد دلالة هذا الإشكال الفلسفي يتم طمسها بالتوفيق بين طرفيها. وفي الفكر المعاصر يتـدخل المـنهج البرجمـاتي؛ ليحسم الخلاف بين الماديين القائلين "بجوهر مـادي كمبـدأ

---

[١] المرجع نفسه صفحة 46 والتخطيط لنا.

[٢] المرجع نفسه صفحة 47.

ميتافيزيقي" (هكذا في النص) وبين العقليين القائلين "بجـوهر روحي كمبدأ ميتافيزيقي للفكر" يتدخل المـنهج البرجمـاتي ليطمس في الواقع حقيقة الخلاف ودلالته قائلاً: "الغريـب أن النتائج العملية التي تترتب على هـذين المـذهبين واحـدة، فأصحاب المذهب الروحي يؤكدون أن الله قد وضـع للعـالم نظاما دقيقًا، والماديون يقولون بأن هناك قوى طبيعية تـنظم العالم، وفي الحقيقة فهناك مشـكلة مفتعلـة بـين المـاديين والإلهيين، وهم يدلون على نفس الشيء بسميات مختلفـة"[١] وهكذا بمعيار النتائج العملية، والتحليل اللغـوي للتسـميات المختلفة كشفًا لوحدة المسمى يتـدخل المـنهج البرجمـاتي والوضعية المنطقية؛ لحسم هذا الخلاف التاريخي ذي الدلالة العميقة فكريا واجتماعيا، وذلك بالتوفيق بـين طرفيـه، بـل التسوية بينهما واعتبار الخلاف "مشكلة مفتعلة". وفـي هـذه النقطة بالذات تبرز لا تاريخية الفكر في هذا الكتـاب رغـم الإقرار بتاريخيته على نحو عابر في الكتاب نفسه كما سـبق أن ذكرنا. والحق أن استخدام المنهج البرجماتي فـي تقيـيم بعض الخلافات الفلسفية لا يأتي ضمنًا كما رأينا في المثالين

---

[١] نفس المرجع صفحة 109 والتخطيط لنا.

السابقين، بل يقول الكتاب في الفصل الخاص بالبرجماتيـة؛ إنها "منهج مرن وليس محدودا ويصلح تطبيقه في الفلسـفات المختلفة"[1] إنها دعوة للتوفيقيـة بـين مختلـف المـدارس والخلافات الفلسفية على أساس المنهج البرجماتي. ألا يعنـي هذا ضمنا الدعوة إلى التعميم الشامل للفلسـفة البرجماتيـة؟! لعنا بهذا التساؤل ننتقل إلى حجر الزاوية في الكتـاب كلـه. ولكننا نؤجل هذا التساؤل حتى ننتهـي مـن نقطـة أخـرى مرتبطة بالتوفيقية، وإن تكن في الحقيقة أكثر من هـذا، وإن تضمنت هذا كذلك أنها محاولة تغييب بعض الحقائق الفلسفية مراعاة لمسلمات الفكر الديني السائد رسميا. ولعلنـا نـذكر ملاحظة مماثلة تعرضنا لها في حديثنا عـن الكتـاب الأول. ونكتفي بالإشارة إلى عرض الكتاب لثلاث مسائل في فلسـفة ابن سينا هي مسألة الصدور أو الفيض، ومسألة العلم الإلهي ومسألة خلود النفس، فبالنسبة للمسـألة الأولـى نلاحـظ أن الكتاب يحاول كما فعل الكتاب الأول أن يطمس الخلاف بين القول بخلق العالم من لا شيء، والقول بقدم العالم وصـدوره إبداعا من الله صدورا قديما، وذلك بطمس الفرق الدلالي بين

---

(١) المرجع نفسه صفحة 106.

الخلق والإبداع في مصطلح ابن سينا. ولهذا يعرض الكتـاب وجهة نظر ابن سينا الذي ينفي الخلق؛ أي الإيجاد في زمان ويقول بالإبداع الفيضي القديم على النحو التالي: "قـال ابـن سينا بنظرية الفيض في خلق العالم؛ إذ لما كان الخلق[١] خلقًا من لا شيء؛ فجيب أن يكون إبداع العالم بلا واسطة، فقـال بنظرية الفيض الذي هو التجلي الحسـي لواجـب الوجـود" والقضية ليست في هذه التوفيقية التعبيرية، وإنما في طمـس خلاف حاد في تاريخ الفلسفة وتغييب إشكاليته. وكذلك الشأن في مسألة خلود النفس، فابن سينا يقول بخلود النفس وفنـاء الجسد، والكتاب يشير إلى ذلك إشارة عابرة سريعة لا تبرز الإشكالية المتعلقة بقول ابن سينا، فضلاً عن الفارابي وابـن رشد بعدم حشر الأجساد. أما فيما يتعلق بالعلم الإلهي فـابن سينا لا يقول كما يقول الكتاب بأن "العلـم الإلهـي شـامل

(١) المرجع السابق صفحة 57.

للكليات والجزئيات"، وإنما يقول بأنه يعلم الجزئيات[1] علمـا كليا. وفي مسألة العلم الإلهي إشكالية فلسفية يغيبها الكتـاب كذلك.. حقًا إن ابن سينا يشير إلى أن الله لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السـموات والأرض، ولكن في إطار إدراك كلي، وهذه هي الإشكالية الفلسفية التي تحتاج إلى تعبير ابن سينا إلى "لطف قريحة" لتصورها. ولكن الكتاب يقلص هذا كله في هذا السطر الذي يعبر به عن هذه الإشكالية "إن العلم الإلهي شامل للكليات والجزئيـات، فـلا يخفى عنه مثقال ذرة في السموات والأرض" (مسائل فلسفية صفحة ٥٧) ولكن لعل تغييب هذه الإشكاليات الفلسفية بسبب أنها من الناحية العملية البرجماتية لا تغير من الأمر شـيئًا.. وإنما هي مجرد اختلاف في التسميات! فما الفرق عمليا بين القول بالإبداع الفيضي والخلق من لا شيء، ما دام الله هـو

---

[1] يقول ابن سينا "الواجب الوجود أن يعقل كل شيء على نحو كلي... ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، وهذا من العجائب التي يحـوج تصـورها إلى لطف قريحة "الشفاء القاهرة 1953 صـفحة 529، عـن د. جميل صليب تاريخ الفلسفة الإسلامية 228 ط 1973.

هو المبدع والخالق؟ وما أهمية الإشارة إلى قـول الفلاسـفة بعدم حشر الأجساد، ما داموا قد قالوا بخلود النفس، وما قيمة التمييز بين المعرفة بالكليات، والمعرفة بالجزئيات على نحو كلي، ما دامت هي في النتيجة معرفة بالكليات والجزئيات!!؟ على أن الأمر ليس أمر تغييب لفكرة أو توفيق بين فكـرتين فحسب، وإنما هو تغيب لإشكالية كان لها دلالتهـا المعرفيـة والاجتماعية، والمنهجية في تراثنا الفلسفي الوسيط، وهو ليس ما يعود بنا إلى التساؤل الذي سبق أن أثرناه، وأجلنا الحديث عنه زاعمين بأنه حجر الزاوية في الكتاب كله.

يكاد الكتاب يعرض لمختلف المسائل الفلسـفية عرضـا تقريريا دون محاولة للتقييم، اللهم إلا بعض إشارات عـابرة كتلك التي لاحظناها حول الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة، أو بين الماديين والإلهين. على أن الكتاب يخرج عن تقليـده هذا بالنسبة إلى مدرستين ها السفسطائية والماركسية؛ فينتقـد الكتاب السفسطائيين من زاوية أن أفكارهم تؤدي إلى الشـك وإنكار العلم، فضلاً عن القضاء على الحيـاة الخلقيـة فـي

المجتمع[1] أما الماركسية فيخصص لنقدها أكثر من نصـف صفحة تحت عنوان "نقد الماركسية"، وهو عنوان فريد فـي الكتاب كله لم يعقب به الكتاب علـى أي مدرسـة أخـرى. والكتاب ينتقد في الماركسية آراء وأفكار لم يقم بعرضها من قبل. فهو يعرض في البداية للمادية الجدلية عرضا تقريريـا مجتزئًا عاما، ثم لا يلبث تحت عنوان "نقـد الماركسـية" أن يشهر نقده من أفكار يسوقها خلال النقد نفسـه دون عـرض سابق لها. إنه ينتقد في الماركسية أنها جعلت الحياة الإنسانية صراعا دائما بين الطبقات، وأن الحضارة الإنسـانية بكـل إنتاجها؛ هي نتيجة لهذا الصراع، ويؤكد الكتاب أنه من الخطأ التسليم بأن العامل المادي هو العامل الوحيد والأوحـد لهـذا التطور الحضاري (دون أن يحدد مفهوم الماركسية للعامـل المادي، وإن يتحقق من مدى صحة هذا القول بـه كعامـل وحيد أوحد!) ويعود الكتاب ليرد على الماركسية قائلاً بـأن تطور الإنتاج لا يرجع إلى العامل المادي، بل يرجـع إلـى الكشوف العلمية والمخترعات والتكنولوجيا؛ وهي تعود إلـى التقدم الفكري والعقلي (أي أن الكتاب يريد أن يفسر التطـور

---

[1] كتاب "مسائل فلسفية" صفحة 21 – 22.

الإنتاجي بالعامل الفكري العقلي مستبعدا العامل المادي دون أن يكلف نفسه كذلك أمانة بـذل الجهـد؛ لتحديـد مفهـوم الماركسية حول تطور طرق الإنتـاج) ويواصـل الكتـاب تصويره للماركسية؛ بأنها تُرجع القيم الإنسـانية والأخلاقيـة إلى القيم الاقتصادية فقط، ثم يعود الكتاب ليتحدث عـن أنـه لا يمكن بالصراع الطبقـي تفسـير الصـراع بـين الأمـم والأجناس (متجاهلاً كذلك ما يمكـن أن يكـون عليـه رأي الماركسية في الصراعات القومية والطائفية)، ثم سرعان مـا يثبت الكتاب إلى القضية ذات الطابع الديماجوجي التي تلاك دائما ضد الماركسية، وهـي تضـحية الماركسـية بـالفرد واستعباده، وأنها تقضي على الحوافز وعلى الملكية الفرديـة وتعمل على القضاء على الدين، وتنكر وجـود الله والـروح واليوم الآخر. والماركسية أخيرا تدعو إلى إقامة الدكتاتورية وخنق الآراء ومحاربة الآراء الحرة والمعارضة، فـالفرد – كما يقول الكتاب – في النظام الشيوعي لا يعمل إلا ما تأمر به الدولة، ولا يأخذ إلا ما تعطيه إياه، ولا يعتنق إلا ما تسمح له به الدولة من آراء ومعتقدات[١] وليس هنا مجال مناقشـة

---

[١] الكتاب السابق ذكره 103 – 104.

هذه الآراء التي تثيرها الأسطر السابقة. ولكن أقل ما يقـال فيها أنها ليست تصدر عن نقد علمـي موضـوعي المـنهج وأمين في عرضه للموضوع، وهو ما يحتمه كتـاب كهـذا يسعى لتربية طلبة في هذه السن على الصدق والأمانة وروح الموضوعية والعلم.

فهذه الآراء التي يسوقها الكتاب نقدا للماركسية هي فتات موائد الدعايات التي تمتلئ بها نشـرات وصـحف معاديـة للماركسية ذات طابع سياسي ديماجوجي بحت. ولكن الأمـر لا يقف عند هذه السقطة الدعائية في كتاب عن الفلسفة يؤلفه أساتذة جامعيون على رأسهم رجل مثـل د. زكـي نجيـب محمود، بل إن الكتاب يسقط في مغالطة فكرية غيـر لائقـة وهو يقول منتقدا الماركسية "إذا كـان الفـرد فـي الدولـة الرأسمالية يقع تحت استغلال الآخرين، فإنـه فـي الدولـة الشيوعية يقع تحت استغلال الدولة واحتكـار مؤسسـاتها"[1] كأنما يريد هذا الكتاب في الفلسفة أن يقنع الطلبة بأن الدولـة الرأسمالية لا تمثل ولا تحمي ولا تخدم، ولا تعبر عن هؤلاء

[1] المرجع والموضع السابق – والتخطيط لنا.

الآخرين الذين يستغلون الفرد، وبأن هؤلاء الآخـرين "هـم مجرد " آخرين" مجرد أفراد؟ متفرقين وليسـوا مؤسسـات احتكارية استعمارية لا تستغل الفرد فقط، بل تستغل شـعوبا بأكملها من خلال دولتها، وكأنما يريد هذا الكتاب في الفلسفة أن يقنع الطلبة بأن استغلال الفرد في الدولة الرأسمالية أهون وأخف وطأة من استغلال في الدولة الشيوعية. وهـو بهـذا كذلك يريد يؤكد أن ثمة استغلالاً هنا، كما أن ثمة اسـتغلالاً هناك ولا فرق بينهما اللهم إلا الفرق بين استغلال "الآخرين" للفرد في الدولة الرأسمالية، واستغلال الدولة الشيوعية للفرد، وهو استغلال أبشع وأشد ضراوة، وبهـذا يبـيض الكتـاب صفحة الدولة الرأسمالية، ويخفي دلالتها الطبقية ووظيفتهـا الاجتماعية في الوقت الذي يشوه الدلالة الطبقية والوظيفيـة الاجتماعية للدولة الشيوعية. وقد يهون الأمر لو أن الكتـاب حاول أن يقف موقفًا نقديا من مدارس الفلسفة الأخرى ولـم يخص الماركسية وحدها بهذه الفقرة النقدية الوحيدة الفذة، وقد يهون الأمر كذلك لو وقف الكتاب عند هذا الحد، أو حاول أن يقارن بين ما يراه من نواقص في الماركسية، بما يراه مـن كمالات في وثيقـة مـن وثائقنـا الفكريـة – السياسـية –

الاجتماعية المصرية أو العربية، كما فعل الكتـاب السـابق عندما عارض الماركسية في موقفها من الحرية السياسـية – بحسب رأيه – وعارض معها الوجودية والماركسية بمفهـوم الحرية في ميثاق العمل الوطني في مصر. ولكن هذا الكتاب لا يفعل هذا، وإنما يسارع بتقديم البديل الكامل للماركسـية، البديل الخالص من كل نقيصة. وهو بديل بعيد عن كل هذا، فما أن ينتهي الكتاب من نقد الماركسية حتى يقـوم بعـرض الفلسفة البرجماتية الذي سبق أن قال الكتاب في مقدمته، أنها متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي، فإذًا بكل النواقص التـي وجدناها في الماركسية، نجد نقيضها فـي عـرض الكتـاب للبرجماتية الأمريكية. فالبرجماتية منهج عملي تجريبي لـن يجعل من النظريات إجابات نهائية، بل هي أدوات يسـتعان بها لتغيير العالم، وهي منهج متجه نحو المستقبل نحو النتائج والآثار بصرف النظر عن المبادئ الأولى الثابتة والمقولات، ولهذا فالحقائق والقيم متغيرة بتغير الخبرة الإنسانية ومرحلة التقدم العلمي. وقيمة أي فكرة تعتمد علـى نتـائج تطبيقهـا وصحتها عمليا، فالبرجماتية تعارض الميتافيزيقا والفلسـفات النظرية والفروض الوهمية، وفضلاً عن هذا فهي تؤكد على

أهمية العقل، وتؤمن بقيمة الفرد كمـا تـؤمن بالديمقراطيـة وترى أن الكون والعالم في تغير وصيرورة.. إلخ.. إلـخ[1] فهل هناك أجمل وأنبل وأنفع من فلسفة كهذا!! طبعـا لـيس المجال هنا مناقشة حقيقة البرجماتيـة التـي تُغيبهـا كـذلك الفقرات السابقة التي تلخص ما يقول الكتاب عن البرجماتية. فالحديث يطول لو أردنا أن نعرض للفرق بين النزعة الفردية التي تتسم بها البرجماتية، وبين احترام الفرد، أو بين النظرة العملية الإجرائية التجزئية التكنولوجية التـي تتبناهـا هـذه المدرسة، وبين الرؤية العقلانية العلمية، أو بـين الليبراليـة السياسية في إطار سيطرة الدولة الرأسمالية وبين الديمقراطية الحقيقية، أو بين النفعية الذاتية التي تعبر عـن أيديولوجيـة النظام الاجتماعي الأمريكي، وسياسته الاستغلالية الرجعيـة وبين النفعية الموضوعية الإنسانية والرؤية التغييرية التقدمية للعالم، وليس المجال هنا مجال مناقشة كل هذه القضايا البالغة الأهمية، ولسنا هنا في معرض خصومة فكرية، وإنمـا فـي مجال كشف دلالة منهج دراسي في الفلسـفة فـي مرحلـة السبعينات من تاريخ مصر، إن البرجماتية في هذا الكتـاب

---

[1] المرجع السابق: راجع صفحات 106 إلى 108.

لا تقدم فحسب كبديل للماركسية، بل تقدم في الحقيقة كمـنهج شامل للرؤية الشاملة لكل الفلسفات. إنها تقدم على نحو يكاد يكون تبشيريا. وليست القضية هنا أن – د. زكي نجيب ممن يتبنون هذه الفلسفة، ويبشرون بها في كتبه ومقالاته العديـدة منذ سنوات، فهذا حقه وهذه حريته التي نحترمهـا، ونـدافع عنها. وإنما القضية ذات الدلالة العميقـة أن تصـبح هـذه الفلسفة؛ هي الفلسفة التي يبشر بها كتـاب الفلسـفة المقـرر تقريرا رسميا على الآلاف من طلبة السـنة النهائيـة مـن المرحلة الثانوية القسم الأدبي.

ولكن.. لماذا لا تكون هذه الفلسفة البرجماتية، بـل هـذا الكتاب كله بمنهجه اللا تاريخي وبتوفيقيته التلفيقية، ومعاداته الفجة للماركسية وطمسه وتغييبه للإشكالية الفلسفية، ثم أخيرا وأساسا ببراجماتيته التبشرية؛ هو التعبير النظـري الـدقيق والصحيح عن مرحلة السبعينات المستمرة في تاريخ مصر، هذه المرحلة التي صدر فيها هـذا الكتـاب؟! إنـه كتابهـا الأيديولوجي، كذلك إلى طلبة الفلسفة فـي نهايـة المرحلـة الثانوية.

تعليق آخر:

ثلاثة نصوص في موضوع واحد هـو الفلسـفة تأريخـًا وعرضا لمسائلها المختلفة، وثلاثة مواقف مختلفة مـن هـذا الموضوع الواحد. وهو اختلاف لا ينجم فحسب عن مجـرد الاختلاف الذاتي بين كاتبي هذه النصوص الثلاثة، وإنما هو كذلك اختلاف موضوعي بتوافق ويترافق – كما رأينا – مع اختلاف المراحل الثلاث التي صدرت فيهـا، عنهـا، هـذه النصوص الثلاثة. فلكـل مرحلـة كتابهـا، ولكـل سـلطة أيديولوجيتها. ورغم أننا نفتقد التاريخية في منهج كتابة هـذه النصوص الثلاثة، فإن الاختلاف بينها يجسد بهـا تاريخيـة الفكر الفلسفي التي تفتقدها فيها. إن اختلاف هذه النصـوص فيما بينها هو نفسه تاريخيتها. لأن اختلافها هو اتفاقهـا مـع ملابسات صدورها. وهذه هي تاريخيتها التي لـم نفرضـها فرضا عليها، وإنما نستقرئها في اختلافها واتفاقها. اخـتلاف بين النصوص الثلاثة: فالنص الأول يغلب عليه طابع دينـي ماهوي؛ يكاد يجعل من الفكر الفلسفي توفيقًا لمفـاهيم ثابتـة نهائية. والنص الثاني يغلب عليه طابع الاسـتعلاء القـومي، والنص الثالث يغلب عليه الطابع البرجماتي. فـإلى أي حـد يعني هذا الاختلاف بين النصـوص اتفاقـًا مـع ملابسـات صدورها؟

النص الأول كتبته مصر الرسمية فيما قبل عـام ١٩٥٢؛ أي مصر الملكية والإقطاع والاحتلال البريطـاني، والـنص دعوة إلى التماثلية الفكرية، والامتثالية الاجتماعية لم يـذكر النص كلمة واحدة عن الملكيـة أو الإقطـاع أو الاحـتلال البريطاني، ولكنه بدعوته تلك ألم يقل كلمتهم فـي مواجهـة نص آخر، كان يرفض التماثلية والامتثالية، نص كانت تحتدم به مصر غير الرسمية آنذاك؟!

والنص الثاني كتبته كذلك مصر الرسمية، ولكنها مصـر ثورة ١٩٥٢، مصـر الاسـتقلال الـوطني والتطلـع إلـى الاشتراكية والوحدة القومية. والنص دعوة قومية تحريريـة تقدمية، ولكنه نص استعلائي تشوبه رؤية مثالية توفيقية، ولم يكن يخفي انتماءه المباشر للنص الرسمي[1] الذي يستمد منه منطقه ورؤيته. ولم يكن اسـتعلاؤه ومثاليتـه وتوفيقيتـه إلا صدى لاستعلاء هذا النص الرسمي ومثاليته وتوفيقيته.

---

[1] لا أقصد بالنص الرسمي هنا مجرد ميثاق العمل الـوطني، وإنمـا النص المعبر عن المرحلة بشكل عام.

والنص الثالث كتبته كذلك مصر الرسمية، ولكنها مصـر الثورة المضادة، مصر الانتكاس على قيم ثورة ١٩٥٢، قـيم التحرر والاشتراكية والوحدة القومية، مصر كامـب دافيـد والانفتاح الاقتصادي والتبعية الأمريكية. والنص يقـدم بـل يبشر بالبرجماتية كرؤية شاملة وكمنهج شامل، والنص نفسه يذكر أن "البرجماتية متأثرة بظروف المجتمـع الأمريكـي" والبرجماتية في الحقيقة هي "الرؤية الأمريكية للحياة" التـي تسعى السياسة الأمريكية بمختلف الوسائل الإعلامية والثقافية والاقتصادية إشاعتها في العالم أجمع تنميطًا أمريكيا للثقافـة العالمية دعما للسيطرة الأمريكية[١] على العالم. أليست تتفـق دعوة هذا النص الفلسفي مع هذا الانتمـاء الجديـد لمصـر الرسمية منذ السبعينات؟

---

(١) ما أخطر التفاصيل التي يعرضها في هذا الشأن كتاب جـدير بـأن يترجم إلى العربية هو:

Yve Eudes: La Conquête des Esprits: Maspero. 1982.

وهكذا تختلف النصوص الفلسفية الثلاثة فيما بينها، لأنهـا تتفق مع ملابسات صدورها المختلفة، ولأن كلا منها يعبـر تعبيرا أيديولوجيا عن بنية سياسية واقتصـادية واجتماعيـة وفكرية معينة، وبالتالي فهو يدعمها ويكرسها ويعيد إنتاجهـا باستمرار فاعليته في عقول آلاف من الشباب الذين يتـأهبون لحمل مسئولياتهم في المجتمـع. ولسـت أقصـد بـالتعبير الأيديولوجي المطابقة الحرفية أو المظهرية، وإنمـا أقصـد التعبير بالبنية الخاصة للفلسفة تعبيرا وظيفيا لخدمة هذه البنية السياسية أو تلك على نحو غير مباشر.

ولكن. ألم نتبين في عرضنا التحليلي السابق للمؤشـرات الأساسية في هذه النصوص الثلاثة، أنه إلى جانب. ما بينهـا من خلاف واختلاف، فما أكثر ما بينها من ظواهر الاتفـاق؟ ونتساءل: ألا يخلخل هذا من معادلتنا السابقة؟ فلقـد قلنـا أن النصوص الثلاثة تختلف فيما بينها، لأنها تتفق مع ملابسـات صدورها المختلفة فكيف يستقيم القول بعد ذلك بأن النصوص الثلاثة تتفق فيما بينها برغم اختلاف ملابسات صدورها؟! ألا يعني هذا الاتفاق الفكري بين النصوص "اتفاقًا ما" كذلك بين تلك الملابسات المختلفة التي صدرت فيها، عنها!؟ فأي اتفاق

هذا بين تلك الملابسات المختلفة؟ فلنتأمل أولاً ما بين هذه النصوص من اتفاق فكري، سبق أن لاحظناه في تحليلنا السابق للمؤشرات الأساسية لهذه النصوص، قبل أن نحاول التعرف على "الاتفاق" بين الملابسات المختلفة إن كان ثمة اتفاق بينها.

هناك اتفاق واضح بين النص الأول والنص الثالث خاصة فيما يتعلق ببروز الرؤية الدينية والنزعة التوفيقية، فضلاً عن تغييب الإشكال الفلسفي، وتسطيح الخلافات الفكرية والتمسك بموقف محافظ بالنسبة إلى القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية السائدة. على أن النص الثاني وإن تميز عن النصين الآخرين برؤية قومية تقدمية بارزة، إلا أن رؤيته يشوبها مفهوم تجريدي للتغير الاجتماعي، يشترك فيه مع النص الثالث، برغم اختلافهما. ولهذا يسقط النص الثاني في موقف توفيقي تلفيقي يكاد يسوى فيه بين التيارات الفلسفية الثلاثة، الماركسية والوجودية والبرجماتية، وإن غاف موقفه هذا بغلالة مثالية استعلائية. ولهذا فبرغم تميزه القومي والتقدمي؛ فهو يلتقي مع النصين الآخرين في النزعة التوفيقية، فضلاً عن موقف ديني وأخلاقي محافظ إلى حد ما.

ولعلنا نجد اتفاقًا بين النصوص الثلاثة حول الموقف من المادية والماركسية، وإن وجدنا اختلافًا فيما بينها وتمايزا كذلك. ففي النص الأول رفض للمادية وتشويه أخلاقي لها في عبارات عابرة، على أن النص في مجمل توجهه الفكري يتضمن رفضا للمادية بشكل عام. أما النص الثاني فلا يرفض المادية، وإنما يرفض الاقتصار عليها، وإن كان لا يتبين حقيقتها بشكل موضوعي. على أنه ينتقد الماركسية فيما يتعلق – كما يرى – بدموية منهجها وعدم احتفالها بالفرد وبالديمقراطية السياسية، اكتفاء بالديمقراطية الاجتماعية. أما النص الثالث فيخصص فقرة نقدية كاملة – فريدة في الكتاب كله – يتفقد فيها الماركسية انتقادا كاملاً شاملاً دون أن يعرض لحقيقتها عرضا موضوعيا. وهكذا يختلف الموقف من الماركسية والمادية عامة بين النصوص الثلاثة. ولكن هذه النصوص تتفق فيما بينها – رغم هذا الاختلاف – على نقد المادية بشكل عام والماركسية بشكل خاص.

على أننا نتبين في النصوص الثلاثة رؤيـة لا تاريخيـة للفكر الفلسفي، وإن وجدنا إشارات عابرة في هـذه الفقـرة، أو تلك عن تاريخية الفكر، ولكنها لا توظف توظيفًا منهجيـا في أي من النصوص الثلاثة.

وبالرغم من أن النص الثاني والثالث يختلفان اختلافًا حادا حول البرجماتية، فالنص الثالث يتبناها، بل يكاد يبشر بهـا، على حين أن النص الثاني يدينها باعتبارهـا تعبيـرا عـن الرأسمالية الأمريكية، وأداة منهجية فـي المنطـق العملـي للاستعمار الأمريكي.. بالرغم من هذا، فإن النص الثاني في تحليله للبرجماتية يكاد يتبنى كذلك بعض مفاهيمها، وفضـلاً عن هذا فإن النصين يتفقان فيما يشبه التقييم الايجابي للفلسفة الوجودية.

ونعود مرة أخرى للسؤال الذي سبق أن طرحناه، وهـو كيف نفسر نقاط الاتفاق بين هذه النصـوص الثلاثـة رغـم تعبيرها عن أبنية وملابسات سياسية، واجتماعيـة وفكريـة مختلفة!؟ إن هذا لا يفضي بنا إلى القول بإلغاء الاختلاف بين تلك المراحل والملابسات الثلاث التي صدرت عنهـا هـذه النصوص الثلاثة. فهناك اختلاف واضح بـين أبنيـة هـذه

المراحل الثلاث، سياسيا كان هذا الاخـتلاف أو اقتصـاديا، أو اجتماعيا أو فكريا. وليس هنا مجال للتفصيل فـي هـذا. على أن هذا الاتفاق الفكـري بـين بعـض عناصـر تلـك النصوص الثلاثة قد يعني – على الأقل – وجود جذر فكري متصل مشترك بينها رغم ما بينها من اختلاف بنيوي! ولكن ماذا يعني هذا الجذر الفكري المشترك؟ هل يعني اسـتمرار التأثير الأيديولوجي السائد في المرحلة ما قبل ثـورة ١٩٥٢ في المرحلة الجديدة لهذه الثورة، وفي أيديولوجيتها رغم مـا بين المرحلتين من اختلاف – ثم استمرار هذه الأيديولوجيـة نفسها على نحو جديد في مرحلة السـبعينات؟ أم أن الأمـر لا يقف عند حدود مجرد التأثير الأيديولوجي، بل يعبر عـن استمرار بعض الأبنية الاقتصادية والاجتماعيـة والفكريـة السابقة على ثورة ١٩٥٢ في مرحلة الثورة الجديدة فضـلاً عن مرحلة السبعينات؟ فهذه الأبنية هي التي تُفـرز الجـذر الأيديولوجي المشترك بين هذه المراحـل الـثلاث. فبـرغم قوانين تصفية الملكيات الزراعيـة الكبيـرة فـي المرحلـة الناصرية، فإن المسألة الزراعية لم تحل حلاً جـذريا، بـل ظلت ونمت الملكية الكبيرة. وبرغم السقف الذي حاولت بـه

هذه المرحلة أن تحد من مستوى الملكية الرأسـمالية، فـإن قوانين العملية الرأسمالية ظلـت تعمـل، وبـرغم العـداء للإمبريالية والالتزام بقضية الوحدة العربية؛ فإن الديمقراطية لم تتوفر بشكل كافٍ يتيح لجماهير الشعب المشاركة الواعية المنظمة في تغذية هذه المشروعات، وهذه المواقف وحمايتها وتطويرها. ومن قلب هذه النواقص خرجت المرحلة الثالثـة مرحلة السـبعينات، مرحلـة الانتكـاس علـى كـل هـذه المشروعات والمواقف وبتعبيـر آخـر، أن جـوهر البنيـة الاقتصادية والاجتماعية لم يتغير جذريا في المرحلة الثانية – رغم ما أصابه من تغيير عميق سرعان مـا أجهـض فـي المرحلة الثالثة... وليس الجذر الفكري المشترك طوال هـذه المراحل الثلاث رغم اختلافها، إلا نتيجة إفراز هـذه البنيـة الاقتصادية والاجتماعية التي لم تتغير جذريا.

هل نعتبر هذا إجابة شافية على سؤالنا حول سر الاتفـاق بين النصوص الثلاثة في بعـض النقـاط، رغـم اخـتلاف الملابسات التي صدرت عنها؟ ما أعتقد ذلك. إنهـا مجـرد فرض تمهيدي يدعونا إلى مزيد مـن الدراسـة والبحـث، لا بتحليل أعمق فحسب لهذه النصوص الثلاثة، بـل بتحليـل نقدي شامل للنصوص الفكرية المدرسية والجامعية والرسمية

عامة في سياقها الموضـوعي طـوال التـاريخ المصـري المعاصر، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل حتـى اليوم، بل لن تستكمل الإجابة علـى هـذا السـؤال دقتهـا وموضوعيتها إذا لم تتسع كذلك لتحليـل هـذه النصـوص الفكرية طوال هذه الفترة في مختلف البلاد العربيـة، كـذلك فلعلنا نكتشف وراء مظاهر الاختلاف والاتفاق، جذورا أعمق تهدينا إلى التعرف على الملامح الحقيقية للإشكال الفكري في خريطة ثقافتنا العربية المعاصرة، بل في خريطة أوضـاعنا العربية عامة. ذلك أنني أتجاسر في حـدود هـذا الفـرض التمهيدي – بالقول بأن تلك السمات المشتركة والمختلفة التي تبيناها في تحليلنا لتلك النصوص الثلاثة تكاد أن تكون هـي السمات المشتركة كذلك على نحـو أو آخـر – وبمسـتوى أو بآخر – في الأيديولوجية العربية السائدة رسميا اليوم فـي مختلف البلاد العربية. إن الاتجاهـات الماهويـة والدينيـة والامتثاليـة والتوفيقيـة والقوميـة المثاليـة، واللاعقلانيـة والوضعية الإجرائية واللا تاريخية هي بعض ما تفيض بهـا الأجهزة الأيديولوجية للأنظمة العربية عامة، وتتجسـد فـي كتابات أيديولوجييها.

ما أحب أن أذكر أسماء، حسـبي أن أشـير علـى تلـك الاتجاهات الرسمية السائدة فكرا وممارسة. على أنـه فـي مواجهة هذه الاتجاهات الرسمية السائدة تنمو وترتفع قامـات فكرية أخرى واعدة تختلف وتتنوع إضافاتها، ولكنها تتسـم بالحس التاريخي والمنهج العقلاني الموضـوعي، والرؤيـة العلمية النقدية، والتوجه القومي الديمقراطي وروح الاجتهـاد والتجديد، وحسبي أن أشير إلى بعضها مثل عبد الله العروي، وحسين مروة، وخليل أحمد خليل، ومهدي عامـل، ومحمـد عابد الجابري، وطيب تيزيني، وجلال صادق العظم، وفـؤاد زكريا وهادي العلوي، ومحمود إسـماعيل، وسـالم يفـوت ومحمد أمليل، وناصيف نصار، وحسام الألوسـي وغيـرهم ممن يشكلون مستقبل الفكر العربي الخلاق، علـى اخـتلاف اجتهاداتهم واتجاهاتهم ومناهجهم.

إن دراسة الفكر العربي المعاصر، دراسة شاملة بمـنهج عقلاني موضوعي نقدي عبر نصوصـه الرسـمية السـائدة ونصوصه غير الرسمية، وعبر أيديولوجييه الرسميين وغير الرسميين، هي أبرز مهمة تواجه اليوم المفكـرين العـرب عامة، والمشتغلين بالفلسفة منهم خاصـة، وذلـك للتصـدي

لجذور التخلف النكوصي والاغتراب والخنوع والاستسـلام والتسطح التي تغذيها الاتجاهـات الأيديولوجيـة الرسـمية السائدة، ولتسويد روح العقلانية النقد والإبداع والجسارة فـي فكرنا العربي المعاصر التي لـن تتحقـق تحققًـا صـحيحا إلا بتغير البنية الاجتماعية والاقتصـادية المتخلفـة التابعـة نفسها. إن معركتنا معركة فكرية، ولكنها ليست معركة فكرية تأملية، ولكنها فكرية تغييرية تثويرية كذلك. هذا هو الـدور الحقيقي للفكر العلمي والفكر التقدمي عامة.

وأرجو أن يكون مؤتمرنا الفلسفي هنا خطوة موفقة فـي هذا الطريق.

(١) أنور عبد الملك ومشروعه الحضاري لتغيير العالم(*)؟

في ديسمبر الماضي، كان لي حظ المشاركة في مـؤتمر انعقد في عمان بالأردن، حول الوضع الراهن للفلسـفة فـي بلادنا العربية.

وبالرغم من الطابع النظري والمتخصص للأبحاث التـي قدمت في المؤتمر، وللمداخلات التي جـرت خـلال فتـرة انعقاده، فلم تكن هذه الأبحاث بعيدة عن الهموم والإشـكالات التي تَزخر بها الأوضاع العربية الراهنة. ولهذا كـان مـن الطبيعي أن يحتدم في المؤتمر حوار، بل صراع فكري، كاد يبلغ أحيانًا مستوى بالغ العنف، ولكن دون خروج عن وقـار المؤتمر وجديته.

وأذكر أنني ما توقفت عن مناقشة بحث من الأبحـاث أو التعقيب على تعقيب من التعقيبات، اللهم إلا بالنسبة إلى بحث واحد فقط هو بحث لـ د. أنور عبد الملك. ولم يكن ذلك عن

(*) جريدة القبس الكويتية في 1/9/1984.

موافقة على بحثه، أو مطابقة بين أفكاره وأفكاري، بل على العكس من ذلك تماما. فما اختلفت مع بحث قدم في هذا المؤتمر بقدر اختلافي مع بحث د. عبد الملك، ومع بحث آخر يكاد يتضمن الاتجاه نفسه، هو بحث د. حسن حنفي، ولقد عقبت على بحث د. حنفي، ولكن امتنعت عامدا عن مناقشة بحث د. عبد الملك، وكان وراء هذا قصة، فمنذ ما يقرب من سنوات عشر، شاركت مع د. عبد الملك في مؤتمر بالكويت حول أزمة الحضارة العربية، واتخذت مشاركتي في المؤتمر شكل التعقيب على بحث للدكتور عبد الملك حول مفهوم الخصوصية. ولقد حرصت في تعقيبي على إبراز ما بين د. عبد الملك وبيني من صداقة تمتد إلى سنوات، وعلى الإشادة بما يتسم به د. عبد الملك من علم ووطنية، على أن ذلك لم يحل بالطبع دون أن أتناول بالنقد مفهومه عن الخصوصية. وما أريد أن أدخل في تفاصيل هذا الحوار القديم، ولكن حسبي أن أشير إلى أنني رأيت في مفهومه تجريدا غير موضوعي وغير تاريخي وغير طبقي. وكان رد فعله على نقدي موقفًا لم أكن أتوقعه. لم يناقش ما قدمته من حجج، بل اكتفى بإعلان اختلافه معي، ثم لم يلبث أن ترك المؤتمر وغادر الكويت غاضبا! وكانت قطيعة بيننا حرصت

جاهدا أن أضع لها. على أن الذي عمق هذه القطيعة بيننا هو اختلاف موقفنا من المرحلة الساداتية التي أخذ منها د. عبـد الملك – آنذاك – جانب المساندة والتأييد. وطوال السـنوات التالية، حدث أن التقينا أو تهاتفنا على نحو عابر، محتفظـين بخيط رفيع من تلك الصداقة القديمة. على أني كنـت أتـابع بعض ما ينشره من مقالات في بعض الجرائـد والمجـلات العربية، وكنت أتبين فيما يكتب المنهج التجريدي نفسه غيـر التاريخي في تناوله لمختلف قضايانا الاجتماعية والسياسـية والفكرية، بل لاحظت أنه يكاد يكرر نفسه فـي أغلـب مـا يكتب، وما كنت أستشعر أصداء في حياتنا الثقافية العربية لما يكتب. ولهذا حرصت على أن أتجنب الحوار معـه مسـتبقيا ذلك الخيط الرفيع بيننا.

وفي المؤتمر الفلسفي بعمان، لم أفاجأ ببحثه، بـل رأيتـه تكرارا لما سبق أن كتبه ونشره عشـرات المـرات. ولهـذا أثرت الصمت في ذهني أطياف ما حدث بيننا في الكويت منذ عشر سنوات، على أني انتقدت نفسي بعد ذلـك علـى هـذا الموقف السلبي وقلت لنفسي إن مراعاة حساسية إنسان مهما كان لا ينبغي أن تكون على حساب الحقيقة، حتى لـو كـان ذلك بين جدران أربعة صماء!

على أن د. عبد الملك لم يعد يعبر عن رأيه في مـؤتمر مغلق أو كتاب لا يقرؤه إلا قلة مـن المتخصصـين، فمنـذ عودتي إلى مصر منذ بضعة أسابيع صادفتني كتابات د. عبد الملك وآراؤه – التي أعرفها – في أكثر من مجلـة وكتـاب وجريدة، لعل أبرزها كتاب له باسم "ريح الشرق" صدر عن دار المستقبل العربي، وحديث مسـتفيض لـه فـي مجلـة المصور، ومقال في مجلة "اليوم السابع"، وحديث آخر فـي جريدة قاهرية إلى غير ذلك.

ومنذ أيام كنت أشارك في نادي المحامين بالقـاهرة فـي ندوة حول ثورة ٢٣ يوليو، فسألني أحـد الحاضـرين فـي نهايتها عن رأيي فيما يكتبه د. عبد الملك حول دور الجـيش في التاريخ المصري. وهكذا وجدت من واجبـي أن أقطـع صمتي، لأعبر عما أرى أنه الصدق والحق، ولو كان ذلـك على حساب بقية الخيط الرفيع الذي لا يزال قائما بين د. عبد الملك وبيني. ذلك أن المحنة التي يعانيهـا وطننـا العربـي لا تتمثل في هذه الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية التي تتسم بالتبعية والتخلف، وإنما تتمثل كذلك فـي تيارات فكرية ضبابية تغفل أو تتغافـل عـن حقيقـة هـذه الأوضاع، أو تسعى لمعالجة هذه الأوضاع معالجة هي فـي الواقع تبرير وتكريس لهذه الأوضاع نفسها.

على أنه في قلب هذه المحنة، محنة الأوضاع والأفكـار تبرز اجتهادات فكرية أمينة جادة تتصـدى لهـذه المحنـة، وتسعى لتقديم حلول موضوعية شجاعة بديلة لها. فأين يقـف فكر د. عبد الملك من هذا؟ ما أريد أن أسبق الحكم أو أفرض رأيي منذ البداية، وإنما أترك الكلمة أولاً للدكتور عبد المـلك نفسه.

وكلمة د. عبد الملك ليست في الحقيقة كلمة جزئية، تتعلق بجزئيات أوضـاعنا السياسـية والاقتصـادية والاجتماعيـة والفكرية، وإنما هي – كما يقول – دعـوة إلـى مشـروع حضاري جديد للبشرية كلها، لا للأمة العربية وحـدها، وإن كان المشروع الحضاري العربي في قلـب هـذا المشـروع الشامل الذي يخطط لمستقبل الحضارة الإنسانية كلها، فما هي ملامح هذا المشروع الحضاري الجديد؟ إنها بتعبير رمـزي "ريح الشرق" إن الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي قد أخذ يفقد المبادرة التاريخية التي كانت بين يديه منذ القرن الخامس عشر حتى اتفاقية يالتا عام ١٩٤٥. ففي هذه الاتفاقيـة تـم تقسيم العالم بين الدولتين الأعظم، وتكرست الهيمنة الغربيـة على العالم، حقًا لقد احتدمت الحرب الباردة بينهمـا، ولكـن

سرعان ما انتهى الأمر بينهما إلى "الوفاق" وإلـى "التعـاون العضوي" وأخذت "مخالب الوفاق" – علـى حـد تعبيـره – تفرض حساباتها الخاصة بالقوة. على أنه برغم هـذا فـإن الغرب يفقد مبادرته التاريخية، فبين عام ١٩٤٩.. (انتصـار الثورة الصينية) وعام ١٩٧٣ (حرب أكتوبر) بـدأ التغييـر العظيم، تغيير العالم، وأخذ الشرق يتبـوأ مكانـة المبـادرة التاريخية بعد بداية انتزاعها من الغرب. ولكن ما هـو هـذا الشرق؟ إنه دوائر ثلاث متداخلة متجاورة متفاعلـة، ثـلاث دوائر حضارية ثقافية الأولى هي الدائرة العربية الإسلامية، وتمتد من المغرب غربا حتى الفيليبين شرقًا، وتتخـذ شـكل الإسلام دينًا ودولة، والدائرة الثانية هي الـدائرة الحضـارية الهندية – الآرية والدائرة الثالثة هي الدائرة: الصينية اليابانية الآسيوية.

هذه الدوائر الحضارية الثقافية الـثلاث تختلـف اختلافًـا حضاريا وثقافيا مع الحضارة الغربيـة بشـقيها الرأسـمالي والاشتراكي، إنها تختلف عن هذه الحضـارة الغربيـة فـي مفهومها عن الزمن، والصيرورة التاريخية، وترفض فكـرة التناقض والتصارع، ففي الحضارات الشرقية ليس الزمن أداة

تحليلية عملية عقلانية كما هو الشأن في الحضارة الغربيـة، بل هو رؤية كلية شاملة مركبة غير تحليلية، وفي الحضارات الشرقية يتم الحفاظ على النقيضين دون تفجير للصراع بينهما شأن الحضارة الغربية. نجد ذلك – كما يقول د. عبد الملك – في فلسفة الصين التقليدية كما نجده في الإسلام. ففي الإسلام تتحقق وحدة الأمة على عكس اللاهوت الكاثوليكي الذي عنه نبعث محاكم التفتيش، بينما اجتمعت شعوب وديانات كثيـرة في إطار التسامح الإسلامي عبر الأجيال. وهكذا يقف الشرق بحضارته في مواجهة الحضارة الغربية، يقف كمركز قـوة جديدة في مواجهة الهيمنة الغربية بشقيها.

ولهذا فمهمتنا التاريخية لا تقف عنـد حـدود اقتصـادية اجتماعية، أو حدود سياسية أيديولوجية، فالقضية ليست قضية تنوير أو تقدم أو تنمية أو علمانية، فهذه حدود قاصرة، بـل هي قضية نهضة حضارية شاملة تقوم بها" ريح الشرق" في مواجهة الهيمنة الغربية. إن الغرب الرأسـمالي يحـاول أن يكرس هيمنته معرقلاً كـل جهـد لاسـتقلال دول الشـرق وتحررها من تبعيتها له. والغرب الاشتراكي يواصل السياسة نفسها وإن اختلفت الأساليب. فالسياسة الرسـمية السـوفيتية

على سبيل المثال "لا يمكنها – على حد تعبير د. عبد الملـك – أن توطن نفسها على قبول قيام دولة عربية حديثة وموحدة وقوية ومتقدمة بزعامة مصر "بل إن الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي يسهم في تأجيج الحرب الإيرانيـة العراقيـة – لماذا؟ لضرب اليابان وحرمانها من بترول الشرق الأوسـط! مصدرها الوحيد لجهازها الصناعي الجبار. ولكـن اليابـان ليست الهدف وحدها. وأن الهدف ضرب الصين كذلك، ذلك أن اليابان هي العامل الرئيسي لتحـديث الصـين! علـى أن الهدف الأكبر من تأجيج الحرب الإيرانية العراقية هو ضرب ريح الشرق، ضرب الحضارة الشرقية في مركز مـن أهـم مراكز قوتها: الحضارة الصينية – اليابانية – الآسيوية.

على أن هذه الحضـارة الشـرقية تتسـع وتتسـع عنـد د. عبد الملك، وتخرج عن حـدودها الجغرافيـة الشـرقية؛ لتشمل القارة الإفريقية، ودول أميركا اللاتينية. أو بتعبير آخر تشمل دول عدم الانحياز ودول باندونج، أو ما يسمى بالعالم الثالث، بل يكاد مؤتمر باندونج أن يصبح الرمز الحـي بـل التجسيد الحي "لريح الشرق" للنهضة الحضارية الجديدة فـي مواجهة الهيمنة الغربية. إنها إذن تكتل عالمي جديـد يجمـع

دولة رأسمالية صناعية متطورة جدا مثـل اليابـان، ودولـة اشتراكية مثل الصـين ودولاً ناميـة، وإن اختلـف بنيتهـا الاقتصادية واختلاف توجهها التنوع السياسي والأيـديولوجي، ولكن على الرغم من هذا التنـوع والاخـتلاف الاقتصـادي والسياسي والأيديولوجي داخل هذا التكتل العالمي الحضاري فإن د. عبد الملك عندما يتحدث عن الدائرة العربية الإسلامية داخل هذا التكتل يكاد يقصر أيديولوجيتها على بعد واحد هو ما يسميه بالإسلام السياسي مستبعدا أي بعد أيديولوجي آخر. إن الإسلام السياسي – كما يقول – هو قوة تغيير وتطـوير بين الجماهير الشعبية في كل العالم الإسلامي مـن المحـيط الأطلسي، من المغرب إلى بحر الصين جنوب الفيليبين، على أن الإسلام عنده ليس مجرد دين بل هو – على حد قولـه – نظرية اجتماعية للصـيغة الوطنيـة والتطـور الاجتمـاعي والرخاء الجماهيري، وبهذه الطبيعة العامة للإسلام لـم يعـد معه مكان لأية فلسفة سياسية أخرى سـواء كانـت الفلسـفة الليبرالية للبرجوازية الوطنية، أو فلسفة الماركسيين الغربيين، وبذلك يصبح من الواجب أن يكون الفكر القومي التقدمي في إطار الإسلام الحضاري والسياسي! ومعنى هذا كما يوضـح

هو نفسه أن الإسلام السياسي والحضاري ليس مجرد مصدر يمكن أخذ بعضه لمجانسته مع الفكر التقدمي العادي سـواء كان فكر الماركسية أو فكرا اشـتراكيا آخـر. إن الإسـلام السياسي والحضاري يؤلف الإطار الرئيسي الـذي يتوجـب على الفكر التقدمي. أخذ عناصره منه. إنه إذن يكاد يقصـر كل اجتهاد سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي على ما يسـميه بالإسلام السياسي والحضاري، دون أن يفصح عن المعـالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذا الإسـلام السياسـي. على أن الأمر الوحيد الذي يفصح عنه، هو الأداة لتحقيق هذا المشروع الحضاري في المجال العربي الإسلامي. إنه الجبهة الوطنية المتحدة التي تفسح صفوفها لأوسع قطاعـات مـن السكان على أساس الإخوة القومية الحضارية، وتكون فـوق التفرقة والصراعات الطبقية، وذلـك تمشـيا مـع الطبيعـة الخاصة للحضارة الشرقية عامة، والإسلام بوجه خاص مـن حيث رفض فكرة التناقض والتصارع الطبقي حرصا علـى الوحدة والتسامح.

هذه باختصار شديد، وبكلمات د. عبد الملك نفسـه، فـي أغلب الأحيان، عناصر مشروعه الحضاري لتحقيق نهضـة عربية إسلامية في قلب مشروع حضـاري أشـمل لإنهـاء الهيمنة الغربية وتغيير العالم.

ولكن ما علاقة هذا كله بالوضع العربي الراهن؟ إن حرب أكتوبر ١٩٧٣، كما سبق أن ذكرنا هي بعد من أبعاد بدايـة التغيير العالمي؛ لأخذ المبادرة التاريخية من أيـدي الهيمنـة الغربية. وما حدث بعد حرب أكتـوبر ١٩٧٣ هـو مجـرد محاصرة الغرب لنتائجها العظيمة، حقًا، إن مصر اليوم فـي حالة "احتجاب" لا أكثر، ولكن لا يمكن القول بأنها في حالـة أزمة، ولهذا يقول في ندوة في مجلة المصـور "إيمـاني أن مصر ليست في أزمة. لا توجد في مصـر أزمـة بمعنـى الكلمة. وفي تقديري أننا في مواجهة أو إن أردت في حـرب حضارية.. والمواجهة الحضارية تستمر أجيـالاً وعصـورا فيها فترات تحرك إيجابي، وفترات تحرك سلبي فيها فترات فتح وغزو وفيها فترات تقدم وفترات انكسار... مصر ليست في أزمة. لو كنا في أزمة لما تفردنا بدخول ست حروب في ٢٥ سنة. ٤٨ و ٥٦ و ٦٧ و ٧٣ وحرب الـيمن وأعظـم حروب مصر: حرب الاستنزاف التي مهدت لعبور أكتـوبر.

فهل هذا شعب يعيش أزمة أو متأزم؟ شعب يبنـي وينجـب ويعلم ويناقش. أية أزمة إذن؟" ثم يقول" نحن الآن نعيش فترة سالبة، فترة لا نستطيع فيها تعبئة الطاقات العاملة والكامنة.. لغياب النظام الديمقراطي لفترة طويلة جدا. والآن فقط نحـن على مشارف هذا النظام... ونحن نقيمـه الآن..." ولكـن د. عبد الملك وإن نفى وجود أزمة – وإن كان نفيه هذا مقتصرا على الشعب فحسب دون أن يشير إلى السلطة أو النظـام أو السياسيات الممارسة – فإنه يعترف بوجود ما يسميه أزمـة التحرك المصري، ويضرب أمثلة على هذه الأزمـة بإقامـة فنادق لوكس على ضفاف النيل بما يشوه معالم العمران فـي القاهرة، وبتفاقم أزمة السكان والمواصلات وزيـادة نسـبة التلـوث والضـجيج وتعـدد آلاف البوتيكـات والابتـزاز الاستهلاكي "هذه هي حدود أزمة التحرك المصري، ولكنـه في النهاية يعبر عن تفاؤله بالتحرك المصري الذي يقـوده – على حد تعبيره – "على أرفع مستوى من الجدارة والشجاعة والتحضر الرئيس محمد حسني مبارك لكي تسـتعيد مصـر مكانتها في قلب الدوائر الـثلاث: العربيـة – الأفريقيـة – الآسيوية ـ الإسلامية؛ أي في قلب نهضة شعوب الشرق"

وفي بحثه الذي قدمه لمؤتمر الفلسفة في عمان في ديسمبر الماضي، يعرض لقضية الأزمة على المستوى العربي لا المستوى المصري فحسب، وينفيها كذلك. إنه يتابع ما تم وتحقق خلال السنوات الخمسين الماضية من منجزات على المستوى العربي سواء في المجال الصناعي أو الزراعي أو التعليمي أو الثقافي أو العسكري أو المجالات الاجتماعية، ليتساءل – مستنكرا – في النهاية عن هذا الشعور المتصاعد بالأزمة بين صفوف المفكرين على وجه التخصيص؟ وإذا كانت هناك أزمة فهي في رأيه ليست أزمتنا، بل هي أزمة الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي. وبهذه الرؤية ينهي حديثه في مجلة المصور بقوله، "في مصر، وفي أمتنا العربية، رغم الحصار والمصاعب، هناك إيجابيات كبيرة الآن، ولكن نتيجة للتركة الفظيعة احتلال وحروب وأزمات اقتصادية وتلوث جو القاهرة وتفشي الفئة السمسارية الوضيعة، وسموم الخط الاستهلاكي المعادي للإنتاج الوطني.. نتيجة هذه تتمكن السلبيات من حجب الإيجابيات الكثيرة المتحققة بالفعل" على أنه في المؤتمر الفلسفي لا يكتفي بالإشارة إلى الإيجابيات، بل يكاد يضع

برنامجا لخط الحركة – أو المزيد من الحركة في طريق الإبداع الفكري خاصة، ونستطيع أن نلخص هذا البرنامج في: أولاً: الاعتزاز بالذات، وثانيا: تبني الموقف النقدي من الذات ومن الغير، ثالثًا: التوجه والتلاقي مع مجموعة حضارات شعوب الشرق، وخاصة في آسيا وفي قطاعات من أفريقيا بالإضافة إلى أميركا اللاتينية.

هذه هي العناصر الأساسية للمشروع الحضاري الذي يقدمه د. عبد الملك لمصر ولأمتنا العربية، وهذه هي رؤيته لواقعنا الراهن المصري والعربي على السواء. وهو مشروع ورؤية يثيران كثيرا من القضايا الجادة حول مفهوم الغرب والشرق، مفهوم الحضارة والنهضة ومفهوم عدم الانحياز وباندونج، ومفهوم الأصالة والمعاصرة، فضلاً عن حقيقة الأوضاع العربية الراهنة.. ولنتأمل هذه القضايا وهذه المفاهيم...

(٢) أزمة بنيوية.. أم إشكالية نهضة[*]

عندما رحت أتأمل المشروع الحضاري الذي يقترحه علينا د. عبد الملك، لم أفهم في البداية إصراره المتكـرر – فـي أغلب ما يكتب – على نفي بل إنكار بل استنكار القول بـأن مصر والأمة العربية عامة تعاني أزمة. قلت لنفسي: لعله من باب إثارة الحماس ورفع المعنويات في هذه المرحلة المتردية من تاريخنا العربي.

ولكني لم ألبث أن تبينت أن هذه المسألة تكـاد أن تكـون مركزا من مراكز الثقل في مشروعه الحضاري كله، بل هي التربة التي يستنبت فيها ومنها هذا المشروع، فليس ثمة أزمة – كما يقول د. عبد الملك – بل إن مفهوم الأزمة نفسه هـو مفهوم من تلك المفاهيم التي تأتينا عبر الأجهزة الإمبرياليـة والصهيونية بالذات (المصور عدد ٢٠ يوليو ١٩٨٤).

---

[*] جريدة القبس الكويتية 12/9/1984.

إنه مفهوم اقتحم العقل العربي "بواسطة أجهزة السياسـية والثقافة والإعلام الغربية "بهدف زعزعة ثقة الطلائع القومية في إنجازات العرب شعوبا ودولاً". راجع البحث الذي قدمـه د. عبد الملك في المؤتمر الفلسفي العربي – عمان – الأردن أكتوبر ١٩٨٣.

ليس ثمة أزمة إذن، وإنما هي مجرد فترة سالبة تمر بهـا البلاد العربية نتيجة لعدم تعبئة الطاقات والإمكانات، وإن كنا قد أخذنا في الخروج من هذه الفترة السالبة في مصر خاصة؟

ليس ثمة أزمة إذن، بل هي إشكالية نهضة عربية صاعدة في مرحلة التغيير العظيم في العالم، هـذه المرحلـة التـي يحددها د. عبد الملك بحـدثين وتـاريخين همـا ١٩٤٩ أي الثـورة الصـينية و ١٩٧٣ أي حـرب أكتـوبر العربيـة. وبمقتضى هذا التحديد الزمني والحدثي نتبين أن هذه النهضة لا تقتصر على النهضة العربية وحدها، بل تشـمل – كمـا يقول د. عبد الملك – نهضة الشرق كله في مواجهة أزمـة الغرب كله، الذي أخذ يفقد مبادرته التاريخية.

ولهذا قد يكون من المفيد منهجيا أن يكون مـدخلنا إلـى مناقشة مشروع د. عبد الملك الحضاري، هو هذه القضـية، قضية الأزمة، التي ينفي وجودها في واقعنا العربي.

والحق، أنه ليس من قبيل الترف الفكـري أن ننـاقش د. عبد الملك فيما إذا كان واقعنا العربي مأزوما أو غير مأزوم، كما أنه ليس من قبيـل التفـاؤل أن ننكـر وجـود أزمـة أو من قبيل التشاؤم أن نقول بوجودها. فجوهر الأمر بعيـدا عن ترف النقاش الفكري، وبعيدا عن تفـاؤل هـو غفلـة، أو تشاؤم هو عجز، إننا ينبغي أن نتعرف بصدق وموضوعية على حقائق واقعنا العربي، حتى نتمكن من التعامل الإيجابي البناء معه – فكرا وعملاً – متحررين من مختلف الـدعاوى العاطفية والديماجوجية والفلسفات التبريرية والتضليلة.

يستند د. عبد الملك في إنكاره لوجود الأزمة في واقعنـا العربي إلى نوعين من الحجج، النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه بالحجج الخطابية التجريدية التي يسوقها على النحـو التالي: أن الأمة العربية هدف مستمر للعدوان الغربـي إذن فهي ليست في أزمة؛ إذ لو كانت في أزمة لما كانـت هـدفًا لهذا العدوان، ذلك أن "الضرب المكثف الموجه اليـوم إلـى

أمتنا العربية.. لا يمثل حقيقة القوي من الضـعيف، ولكنهـا على العكس تماما تمثل قوى الأمس بالنسـبة لقـوى الغـد" (راجع كتابه "ريح الشرق". صفحة ٢٦) إننـا أذن نضـرب لأننا أقوياء إمكانًا ومستقبلاً. وفضلاً عـن هـذا فـإن هـذا الضرب الموجه إلينا لا يسبب لنا أزمة؛ إذ "لو كنا في أزمـة لما تفردنا بدخول ست حروب في ٢٥ سنة، في أعـوام ٤٨، ٥٦، ٦٧، ٧٣، حرب اليمن، وحرب الاستنزاف" (راجع عدد المصور المذكور سابقًا).

لا شك أن الأزمة العربية قوية بإمكاناتها. ولا شك كـذلك في أنها خاضت هذه الحروب. ولكن من التجريد والخطابيـة الجوفاء، أن ننفي تأزم واقع الأمة العربية بسبب ذلـك، بـل لعل العكس هو الصحيح. فما مـدى الاسـتفادة مـن هـذه الإمكانات لصالح الأمة العربية؟ ومن هو المستفيد منها وبها؟ وما حقيقة هذه الهجمة الغربية؟ وهل كان هدفها ولا يزال هو مجرد منعنا من صياغة حاضرنا ومستقبلنا خوفًا من نهضتنا الشرقية وجبروتنا العربي، أم وراء ذلك أهـداف ومصـالح سياسية واقتصادية تشترك فيها قوى غربية اسـتعمارية مـع قوى عربية رجعية؟

ألا يفضي تأمل هذه العناصر ودراستها إلى إدراك حقائق الواقع العربي على نحو موضوعي بدلاً من هـذا الزعيـق التجريدي الذي لا يفضي إلا إلى طمأنينة غافلة! ثم ما دلالة، هذه الحروب الست التي خضناها خلال ٢٥ عاما؟ هل تـدل بحق على عدم وجود أزمة؟ وهل هي جميعا على مسـتوى واحد من حيث طبيعتها وملابساتها ونتائجها وحقيقة القـوى الاجتماعية والسياسية المحركة لها والمسـتفيدة منهـا؟! إن حرب ٤٨ برغم كل ما فيها من بطولات لجنـود وضـباط وقادة، كانت تحركها حكومات عربية رسـمت لهـا الـدول الاستعمارية حدود تحركها لترسم بهذه الحدود نفسها حـدود دولة إسرائيل على حساب الشعب العربي الفلسـطيني! وأن هزيمة ٦٧ العسكرية لم تفض إلى هزيمة سياسية أو تبعيـة اقتصادية، على حين أن الانتصار العسكري البطولي الجزئي عام ١٩٧٣ أفضى – بسبب القيادة السياسية السادتية – إلـى تحقيق تلك الهزيمة السياسية والاقتصادية التي فشلت إسرائيل وأميركا في تحقيقها عام ١٩٦٧!

ألا تؤكد هذه الحروب نفسها باختلاف دلالتهـا ونتائجهـا السياسية والاقتصادية والعسكرية على وجود أزمة لا علـى نفيها وإنكارها على هذا النحو الخطابي التجريدي الذي يقوم به د. عبد الملك، أليس من الأجدر عمليا دراسة مختلف هذه الحروب وكشف ما وراءها من خلل واختلال وتأزم في بنية مجتمعاتنا وأنظمة الحكم العربية، بدلاً من التستر على هـذا كله باسم أننا أقوياء إمكانًا ومستقبلاً، وإنه ليس ثمة أزمة في واقعنا العربي؟

أما النوع الثاني من الحجج التي يسوقها د. عبـد الملـك لنفي وإنكار وجود أزمة في الواقع العربي، فيمكن أن نسميها بالحجج الوصفية. وتقوم هذه الحجج على سـرد منجـزات وظواهر اقتصادية واجتماعية تحققت فـي مختلـف الـبلاد العربية طوال تاريخها الحديث، مثل ازدياد الإنتاج الصناعي والزراعي، وبناء قواعد لصناعات ثقيلة، وميكنـة الزراعـة وازدياد نسبة المدارس وعدد خريجي الجامعات وحملة شهادة الدكتوراه إلى غير ذلك. وهي منجزات وظواهر تدل بغيـر شك على نمو وتطور اقتصادي واجتماعي وتعليمي وثقـافي عام في بنية المجتمعات العربية. فلا شـك أن المجتمعـات العربية قد نمت وتطورت منذ القرن الثامن عشر حتى يومنا

هذا في مختلف تلك المجالات. ولكن لا ينفي وجود أزمة في بنية هذه المجتمعات؛ إذ يبقى دائما هذا السؤال المهم: ما هو اتجاه النمو والتطور، وما هو معدله، ولمصلحة، أي الفئـات والطبقات الاجتماعية، وما مدى تحقيقـه لاسـتقلالية هـذه المجتمعات وتحررها وخروجها من التبعية للاستعمار ومـن التخلف الاجتماعي، ومدى ما يحققه من معـدلات إنتاجيـة، ومن عدالة في التوزيع، ومن تفتح ديمقراطي وثقـافي فـي ضوء الإمكانات والطاقات المتوفرة والمتاحة، وطوال الفترة الزمنية منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي نفسها الإجابة عن سـؤال الأزمة، هل هي موجودة أو غير موجودة، أما الاكتفاء بسرد قائمة بالمنجزات وظـواهر النمـو والتطـور الاقتصـادي والاجتماعي دون تحديد دلالتها الاستقلالية والاجتماعية، فهو موقف وصفي ورؤية إصلاحية، بل هو تكريس للإصـلاحية وذهول وإذهال عن رؤية قوانين الحركة الاجتماعية، وعـن حقائق وضرورات التغيير البنيوي الجـذري، وفـارق بـين الإصلاح والإصلاحية. فالإصـلاح والإصـلاحات عمليـة صحية وضرورية حتى في إطـار رؤيـة بنيويـة للتغييـر الاجتماعي الجذري الشامل، أما الإصلاحية فهـي تكـريس للبنية الاجتماعية القائمة المهيمنة وإعادة إنتاجها باستمرار.

ولهذا فإن القول بنفي الأزمة وإنكارها عن الواقع العربي باسم أننا أقوياء إمكانًا ومستقبلاً، وبدليل أننا هـدف لعـدوان مستمر علينا، وبدليل هذه الحروب الستة التي قمنا بها طوال الخمس والعشرين سنة الماضية، وبدليل هذا النمو والتطـور في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعيـة والتعليميـة والثقافية. إن هذا النفي والإنكار لوجود أزمـة فـي الواقـع العربي باسم هذا كله، إنما يتضمن رؤية إصـلاحية تكـرس بنية هذا الواقع العربي نفسه رغم تلـك الرسـالة الزاعقـة والدعوة الحضارية الشاملة – التي يقول بها د. عبد الملك – إلى نهضة عربية شرقية تمسك بزمام المبـادرة التاريخيـة العالمية.

وليس أدل على تلك الرؤية الإصلاحية مـن أنـه بـرغم إنكاره لوجود أزمة في الواقع المصري، فإنه يعتـرف بمـا يسميه أزمة التحرك المصري، التي تقتصـر عنـده علـى "مظاهر مثل مترو الأنفاق واقترانه بإقامة عشرات الأبـراج وفنادق اللوكس على ضفاف النيل بشكل يشوه معالم العمران في عاصمتنا، تفاقم أزمة الإسكان.. المواصلات.. التلـوث.. ضجيج البوتيكات والابتزاز الاستهلاكي! (المصـور العـدد المذكور سابقًا).

وليس أدل على رؤيته الإصلاحية المسطحة للواقع، والتي تفتقد العمق البنيوي، من أنه يعتبر ثـورة يوليـو ٥٢ تمتـد وتستمر في مراحل ثلاث هي مرحلة عبد الناصر ومرحلـة السادات ومرحلة مبارك (المصور العدد المـذكور) مغفـلاً أو متغافلاً عن طبيعة الثورة المضادة لثورة يوليو التي بدأت بمرحلة السادات، والتي أفضت ببنية الاقتصاد المصري إلى التبعية المباشرة للرأسمالية العالمية والأمريكية خاصة.

وهكذا يتبين لنا أن إنكار د. عبد الملك ونفيه لأزمة الواقع المصري والعربي عامة، ليست مجرد قضية نظرية هامشية معلقة في فراغ، بل هو تعبير عن رؤية إصلاحية مسـطحة للواقع العربي، كما يتضمن دعوة إلى تكريس هـذا الواقـع وإعادة إنتاجه جوهريا.

على أنه قد آن الأوان كي نتساءل عن معنـى الأزمـة، وعن حقيقتها في واقعنا العربي.

إن الأزمة بشكل عام هي حالـة اخـتلال العلاقـة بـين مكونات أو مقومات بنية معينة، فالأزمة الاقتصـادية هـي اختلال العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك، والأزمة الصحية – وهي المصدر الأصلي للتعبير – هي اختلاف العلاقـة بـين

عضو أو أعضاء في الجسم الإنساني وبين وظيفتها في هـذا الجسم، فما حقيقة الأزمة في الواقع العربي، إن كانت هنـاك أزمة؟!

أكاد أقول أن واقعنا العربي كله، الحديث والمعاصر، منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم، واقع مأزوم.

في البداية كانت هناك أزمة ذات طابع مزدوج ومتـداخل في آن واحد، هي أزمة اختلال العلاقات الداخلية بين أوضاع متخلفة شبه إقطاعية سائدة وبداية تخلـف فئـات اجتماعيـة برجوازية صاعدة جديدة، وهي كذلك أزمة محاولة الخـروج من التبعية العثمانية تطلعا إلى الاستقلال والوحدة القومية.

ولكن هذه الأزمة المزدوجة ما لبثت أن تعقدت، وأخـذت بعدا ثالثًا بظهور قوة خارجية، هي الرأسمالية الأوروبية التي راحت تسعى للاستيلاء على تركة الرجل العثماني المريض.

وهكذا في الوقت الذي كانت تنسلخ فيه حركـة النهضـة العربية الوليدة من تبعيتها للاستبدادية الكهنوتيـة العثمانيـة والإقطاعية، كانت تدخل في تبعية اسـتبدادية أخـرى هـي تبعيتها البنيوية للرأسمالية العالمية. حقًا لقـد اختلفـت هـذه التبعية من بلد عربي إلى آخر بـاختلاف البنـى السياسـية

والاقتصادية وعلاقات القوى الاجتماعية في مختلف البلاد العربية. على أن البلاد العربية جميعا لم تسلم من الوقوع في هذه التبعية الرأسمالية الإمبريالية.

على أنه في مواجهة هذه التبعية، ومنذ أواخر الثامن عشر حتى اليوم، لم تتوقف كذلك مختلف المحاولات والمجاهدات والنضالات الشعبية للخروج من هذه التبعية في أشكال متنوعة: في شكل مقاومة شعبية مسلحة لعل ثورة عبد القادر الجزائري والثورة الفلسطينية أن تكونا من أبرز نماذجها، أو في شكل النجاح في إقامة سلطة وطنية متقدمة، ولعل التجربة الناصرية وتجربة اليمن الديمقراطية أن تكونا من أبرز نماذجها كذلك، أو في شكل مواقف سياسية واجتماعية ونضالات شعبية، ومعارك عسكرية ومشروعات اقتصادية وإبداعات ثقافية مختلفة.

إلا أنه برغم كل هذه الجهود والنضالات والمعارك والمنجزات فإن بلادنا العربية، عامة، لا تزال تعاني حتى اليوم، بمختلف هياكلها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وبمستويات متفاوتة، أزمة تبعيتها للمشروع الرأسمالي العالمي؛ أي للتقسيم الدولي للعمل، وهي ليست مجرد أزمة

مفروضة من الخارج، بل هي أزمة البنى والهياكل الداخليـة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التـي تكـرس التبعيـة وتتكرس بها. إنها بتعبير آخر أزمـة الطبيعـة الاجتماعيـة الطبقية لأنظمة الحكم العربية السائدة، أزمة التنـاقض بـين سياسيات هذه الأنظمة وممارستها، في مختلـف المجـالات السياسية والاقتصادية الاجتماعية والعسكرية والثقافية، وبين الاحتياجات الموضوعية الملحـة للواقـع العربـي التـابع والمتخاف والممزق. إنها بتعبير أدق، أزمة اختلاف العلاقـة بين حقائق الواقع العربي وطبيعة أنظمـة الحكـم العربيـة العاجزة، بل المتواطئة مع أعداء هذا الواقع العربـي الـذين يحتلون أراضيه، أو يقيمون قواعـدهم العسـكرية فوقهـا، وينهبون ثرواته ويعتصـرون طاقـات شـعوبه ويعرقلـون إمكانات التغييـر الجـذري المسـتقل لأبنيتـه الاجتماعيـة والاقتصادية، ويحاربون وحدته القومية. هـذه هـي حقيقـة الأزمة التي يعانيها الواقع العربي.

إنها أزمة بنيوية عميقة الجـذور، ذات أبعـاد سياسـية وعسكرية واقتصادية وثقافية، والاعتـراف بهـذه الأزمـة لا يهدر من قيمة النضالات الشعبية العربية للتصـدي لهـذه

الأزمة وللخروج منها، على حين أن نفيهـا وإنكارهـا هـو تكريس وإعادة إنتاج لها باستمرار. ولا خـروج مـن هـذه الأزمة بإصلاحات جزئية مسطحة، وإنما بـالتغيير البنيـوي الجذري الذي لا يمكن تحقيقه بغير إقامة أنظمة حكم وطنيـة ديمقراطية تعبر بحق، وبجدارة عن القوى الاجتماعية العاملة والمبدعة القادرة على تحقيق هذا التغيير البنيوي الجـذري، والخروج بالواقع العربي من تبعيته للإمبريالية، ومن تخلفـه الاجتماعي، ومن تمزقه القومي. وهذا هو جوهر الصـراع المحتدم اليوم في واقعنا العربي كله على اختلاف ملابسـاته الخاصة في كل بلد عربي، وعلى المستوى القومي العام، وما أكثر الظواهر التي أخذت تكشف عن فقدان أنظمـة الحكـم الراهنة لمصداقيتها أمام الجماهير العربية، لافتضاح عجـز بعضها وتواطؤ بل خيانة بعضها الآخر. وتعالج هذه الأنظمة العربية الحاكمة فقدان مصداقيتها، كمـا تواجـه الصـراع المحتدم ضدها بأمرين: بالقمع الإداري الشـرس أو بـالقمع الأيديولوجي التضليلي. ولست في حاجة إلى الإشـارة إلـى التشريعات المنافية للحريات الديمقراطية، أو إلـى أسـاليب الاعتقال والتعذيب والقتل التي تمارس في مختلـف بلادنـا

العربية، ولست في حاجة كذلك إلى الإشارة إلـى سـيطرة أنظمة الحكم على وسائل الإعلام والتعليم والثقافة، وشـراء الأقلام وتوجيهها لإشاعة الوعي الزائف، إخفاء لزيف هـذه الأنظمة نفسها، والتستر على عجزها أو تواطؤها أو خيانتها وتبعيتها المباشرة، إنها حقائق صارخة في واقعنـا العربـي الراهن تُعبر عن بعض مظاهر أزمته البنيوية التي لا سـبيل إلى إنكارها. ولهذا، فعندما ينكر د. عبد الملك هذه الأزمـة باسم إن الأمة العربية هي هدف لعدوان غربـي، أو باسـم الحروب الستة التي خضناها، أو باسم منجـزات اقتصـادية واجتماعية، أو باسـم ازديـاد معـدل خريجـي المـدارس والجامعات وحملة شهادة الدكتوراه، فإنه في الحقيقـة أراد أم لم يرد بوعي أو بغير وعي يسهم في إشاعة الوعي الزائف، وفي تكريس بل تبرير هذا الواقع العربي المـأزوم، خلـف ستار خطاب تفاؤلي ديماجوجي موهوم.

والغريب أن د. عبد الملك الـذي ينكـر أزمـة الواقـع المصري والعربي، ويتحدث عن هذا الواقع حديثًا يغلب عليه طابع التجريد والتعميم والتسطيح، هو نفسـه الـذي يكثـر الحديث عن الخصوصية المصرية والعربيـة ويتخـذ منهـا قاعدة أساسية لمشروعه الحضاري كله! فمـا حقيقـة هـذه الخصوصية المصرية – العربية، التي يقـول بهـا د. عبـد الملك، وكيف تستقيم هذه الخصوصية مع رؤيته التجريديـة التسطحية للواقع المصري – العربي؟.

(٣) الخصوصية والأصالة عند المفكرين العرب(*)

لا يزال البحث عن الخصوصية عند غالبيـة المفكـرين العرب، هو تنقيب في الماضي التاريخي والتراثي، لاكتشاف ثوابت معيارية يمكن اتخاذها سندا لإضفاء مشروعية علـى توجهات سياسية أو فكرية في الحاضـر، أو تقـديم تبريـر تاريخي – تراثي لها. ولو اقتصر هذا النهج على المفكـرين السلفيين لهان الأمر. فمن المنطقي أن يجد المفكـر السـلفي معياره المطلق للحقيقة الثابتة المطلقة – في رأيه – في لحظة معينة من لحظات الماضي، أو في فلسفة معينة من فلسفاته.

فالتاريخ عند المفكر السلفي متماثل الأنـات واللحظـات والمراحل غير متحرك أو متطور، بل قـد يكـون تراجعـا وانحدارا وليس تقدما أو تطورا. فالماضي عنده هو محـور الإشارة الذهبي. المطلق الصحة والكمال، ولهـذا فقيمـة أي فكر أو أي فعل، أنما تقاس بمدى مطابقتها أو اقترابهـا مـن محور الإشارة هذا.

(*) جريدة القبس الكويتية في 19/9/1984.

على أن هذا النهج السلفي في التفكير قد نجده كذلك عند كثير من المفكرين الذين يتبنون دعوة التحديث والتجديد! وتتمثل هذه السلفية عندهم في التوقف عند نص باعتباره معيارا ثابتًا مطلق الصحة، ورفض أي محاولة لتأويله أو الخروج عليه، إذا كشفت حركة الحياة المتجددة ضرورة ذلك، كما تتمثل هذه السلفية في مختلف مواقف التشبث والجمود عند ثوابت أو سمات معينة في مختلف الخبرات التاريخية الإنسانية الماضية، واتخاذها كذلك معيارا ثابتًا مطلق الصحة للحكم والتقييم والسلوك، مع افتقاد روح العقلانية والنقد والكشف والإبداع.

على أن هذا البحث في الماضي عن ثوابت مطلقة ومعايير نهائية ليس مجرد مسألة فكرية أو منهجية، بل وراء هذا النهج الفكري – كما أشرنا – مواقف أيديولوجية لإضفاء مشروعية أو تقديم تبرير لتوجه سياسي أو اجتماعي في محاولة لتكريسه وإعادة إنتاجه باستمرار.

وما أكثر الأمثلة على ذلك في التاريخ المعاصر – خاصة – لفكرنا العربي – ولكن لعل أبرز وأشنع هذه المحاولات التبريرية وأكثرها سطحية وغفلة، محاولة نجيب محفوظ في

كتابه (أمام العرش) إضفاء مشروعية تاريخية على السياسات الساداتية وخاصة اتفاقيات السلام مع إسرائيل. ففي محاكمـة سيتي الأول عندما يسأله تحتمس الثالث "لـم تسـتمر فـي محاربة الحيثيين؟ يرد عليه سيتي الأول "شعرت بأن جيشـي قد أنهكت قواه، بالإضافة إلى أن الحيثيين كانوا قوما أشـداء في القتال" فيقول له تحتمس الثالث "المعاملة الوحيدة المجدية مع عدو قوي هي القضاء عليه، لا عقد معاهدة صلح معـه "فيرد عليه سيتي الأول" معاهدة الصلح بديل معقـول عـن حرب غير مجدية" (صفحة ٨٦). وفي محاكمـة رمسـيس الثاني يسأله تحتمس الثالث: "خبرني كيف يرضى قائد مظفر بأن يعقد معاهدة سلام مع عدوه، ثم يتزوج من ابنته" فيـرد عليه رمسيس الثاني: هو الـذي طلبهـا، ووجـدتها مفيـدة للطرفين (صفحة ٩٠) وفي محاكمـة أنـور السـادات فـي الأجزاء الأخيرة من الكتاب يقول تحـتمس الثالـث لأنـور السادات "يذكرني انتصارك بانتصار رمسيس الثـاني الـذي كلل بمعاهدة سلام والزواج من ابنة الحيثيين ويقـول أنـور السادات "وقد آمنت بصدق بعقم الاسـتمرار فـي الحـرب" ويقول الملك أمنحتب الثالث لأنور السادات "ما أشـبهك بـي

أيها الرئيس في حب الرفاهية لشعبك ولنفسك" (صفحة ٢٠١) بل يقول له الملك حور محب (توليت الحكم في ظروف تشبه في بعض مناحيها الظروف التي مرت بي أول حكمي عقب وفاة الملك العجوز، واعترف بأنك قمـت بأعمـال جليلـة) (صفحة ٣٠٢) وفي نهاية محاكمة أنور السادات تقول إيزيس عنه (بفضل هذا الابن ردت الروح إلى الوطن. واسـتردت مصر استقلالها الكامل كما كان قبل الغزو الفارسي) (صفحة ٢٠٥) وهكذا بالتجريد والمطابقة الشـكلية بـين الماضـي والحاضر. والغفلة أو التغافل عن اختلاف الملابسـات بـل التغافل عن كثير من الحقائق الواقعية بل تزييفها، (كـالقول بأن مصر استردت استقلالها الكامل!!) يسعى نجيب محفوظ إلى اتخاذ الماضي معيارا لإضفاء مشروعية على الحاضـر الساداتي وتقديم تبرير له أو – ربما – لموقفه هو مـن هـذا الحاضر الساداتي!

خلاصة الأمر أن الموقف السلفي – عامة – من مفهـومي الخصوصــية والصــالة ســواء فــي المجــال الــديني أو السياسي أو الاجتماعي هو البحث عن ثوابت مجردة مطلقة واتخاذها معيارا نهائيا لتقييم الحاضر وتبريره وتكريسه.

على أن الخصوصية في الحقيقة ليست ثوابـت مجـردة مطلقة فوق المكان والزمان، بـل هـي سـمات مشـروطة اجتماعيا وتاريخيا ولهذا اختلـف الخصوصـيات بـاختلاف الملابسات الاجتماعية والتاريخية. حقًا هناك بعض السـمات المشتركة المتصلة عبر التاريخ. ولكن هذه السـمات نفسـها تختلف وتتنوع بـاختلاف وتنـوع الملابسـات الاجتماعيـة والتاريخية. ولا شك أن الأوضاع الجغرافية الثابتة قد تلعـب دورا في تحديد بعض هذه السـمات، علـى أن الأوضـاع الجغرافية نفسها محكومة في كثير من الأحيان – إن لم يكن دائما – بالأوضاع السياسية، فهـي فـي الحقيقـة أوضـاع جغرافية سياسية، ولهذا فهي بالضـرورة كـذلك مشـروطة اجتماعيا وتاريخيـا. وتأسيسـا علـى هـذا، فـإن القـول بالاستمرارية التاريخية المجردة المطلقة هو قول ميتافيزيائي غير علمي، قول سلفي في جوهره وكذلك الشـأن بالنسـبة للأصالة. فالأصالة لا تكون بالارتباط بثوابت تراثية قديمـة على نحو مجرد مطلق، وإنما تكون باستيعاب التراث القـديم استيعابا نقديا كما تكون – أساسا – بعمق الفاعلية الإبداعيـة الإنسانية بحسب مقتضيات وملابسـات وتكوينـات الواقـع الاجتماعي والتاريخي المعين، لا ارتفاعا فوقه أو تعاليا عليه أو تغافلاً عن حقائقه الحية.

ليست الخصوصية استمرارا تاريخيا راكدا لـنمط ثابـت وليست الأصالة استغلاقًا وانغلاقًا فكريا وقيميا فـي إطـار خبرة تاريخية في لحظة مـن لحظـات الماضـي التراثـي والتاريخ عامة. إنها اكتشاف الذات الاجتماعيـة والتاريخيـة عبر سيادة روح النقد والعقلانية والفاعلية والبناء والإنجـاز والإبداع. أما غير ذلك فهو شكل من أشكال السلفية والجمود إن لم يكن الغفلة والتضليل.

في ضوء هذه المقدمة التي طالت، أتساءل عـن حقيقـة دعوة الخصوصية والأصالة في المشروع الحضاري الـذي يقدمه لنا د/ عبد الملك، والذي تميز هذا المشروع الحضاري عن المشروع الغربي كما يقول صاحبه.

نستطيع أن نبين أربعـة أبعـاد للخصوصـية العربيـة، أو ما يطلق عليه د. عبـد الملـك (خصوصـيتنا الوطنيـة الثقافية).

أول هذه الأبعاد الأربعة هي خصوصية الوحدة القوميـة والإيمانية الفلسفية، ونتبينها في أكثر من نص عند د. عبـد الملك وخاصة النص التالي:

"وإذا نظرنا بإمعان إلى المجتمعات التي منها تكونت الأمة العربية قبل مرحلة الفتح العربي والإسلامي، وأيضا بعد هذه المرحلة، نجد أنها تتميز بكونها في غالبيتها – وخاصة في مصر، وفي منطقة ما بين النهرين وأيضا من ناحية أخرى في المغرب – مجتمعات اتسمت بالاستمرارية السكانية الزراعية القائمة في أغلب الأحيان على يسمى بالمجتمع المائي.. هذه المجتمعات على تنوعها في مناطق مختلفة تميزت بالوحدة الوطنية هو ما نطلق عليه الأمة أو العروة الوثقى، أو بالمصطلح السياسي الجبهة الوطنية إذا أردت، وكذلك بالإيمانية الفكرية الفلسفية التي أصبحت في العصر الحديث هي الإيمانية الدينية التوحيدية، سواء على نمط المسيحية قبل الإسلام، أو على نمط الإسلام في غالبية الحال في مجتمعاتنا العربية جنبا إلى جنب مع المسيحية الشرقية (ريح الشرق: صفحة ١٦٢) ولكن سرعان ما يقصر د. عبد الملك هذه الإيمانية الفلسفية على الإسلام السياسي الذي هو – على حسب تعبيره – "نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعي والرفاء الجماهيري أكثر مما هو مجرد دين. لقد خلقت هذه الطبيعة العامة للإسلام وضعا لم يعد معه مكان لأية فلسفة سياسية شاملة أخرى" (ريح الشرق صفحة ٩٦).

أما البعد الثاني لهذه الخصوصية العربيـة فهـي الدولـة المركزية الموحدة التـي تقـوم علـى جـيش وطنـي "إن خصوصية الدولة في الفلسفة والتـاريخ السياسـي العربـي الإسلامي لمنطقتنا من الفراعنة حتى عصـر جمـال عبـد الناصر، من صلاح الدين إلى محمد علي إلـخ.. تبـين أن المجتمعات الفلاحية المائية الثابتة التي ولدت أقـدم قوميـات العالم في منطقتنا هي أيضا التي في قلبهـا نشـأت الدولـة المركزية الموحدة ومحورها الجيش الوطني" (ريح الشـرق صفحة ١٨٠).

أما البعد الثالث لهذه الخصوصية العربية عنـد د. عبـد الملك فهو استبعاد مفهوم التناقض والصراع. يقول د. عبـد الملك:

(إننا لا نستطيع بحال من الأحـوال أن ننقـل معطيـات ونتائج الفكر الغربي كما هي؛ أي بوصفها قائمة على فكـرة التناقض الداخلي الذي لا يمكن أن يحل، ثم إقصاء الجانـب المعارض من حقه في الوجود تماما كجانـب منـاقض فـي تركيب جدلي، وهذه هي معالم الفكر "المانيكي" الذي يتشـكل في قالب من المنطق الصوري الجامد – وهي كلها أسـاليب

تؤدي إلى تفتيت التركيب الوحدي القومي في وقت يحتاج فيه الفكر الشرقي والعربي إلى دراسـة كيفيـة اسـتيعاب تلـك التناقضات في إطـار المحافظـة علـى الوحـدة القوميـة وإخضاعها إلى المشروع الوطني) (ريح الشرق صفحة ٢٦) ويعترف د. عبد الملك بأن الصراع الطبقـي واقـع بشـكل طبيعي في المجتمعات الإسلامية (غير أنه يرى) بسبب تأثير فائض القيمة التاريخي (أي النهب الاستعماري) من الممكـن استنفار الغالبية العظمى من الجمـاهير علـى أسـاس مـن المصالح المشتركة؛ أي على أساس وطنـي بحيـث تشـمل الغالبية من الطبقـات والمجموعـات الاجتماعيـة، وكـذلك الاتجاهات الفكرية في المجتمعات الوطنية لمواجهة التأثيرات المدمرة للإمبريالية الغربية وتسلطها. وقد مكن ذلك من سيادة الاستراتيجية والتكتيك الجبهوي في البلدان الإسلامية الشرقية مقابل طريقة الصراع الطبقي التقسيمية التـي تعتمـد تقليـد البروليتاريا الغربية (ريح الشرق صفحة ٩٦) ويؤكـد هـذا المعنى مرة أخرى بقوله (كما أنه يمكـن اسـتبدال مقولـة التناقضات الاجتماعية التي تعطي الغلبة للانقسام والحـرب الأهلية، والتي كانت السبب الحقيقي لمأزق الثورة الاشتراكية

في كل العالم الغربي يمكن استبدالها تدريجيا باستراتيجية العمل الجبهوي الأكثر فعالية وإنسانية (ريح الشرق صفحة ٩٦) وهو يشبه هذا "بالمساومة التاريخية" الخط التكتيكي للحزب الشيوعي الإيطالي في مرحلة من المراحل. (وهو تماما الشيء الذي صاغه ببراعة فائقة الحزب الشيوعي الإيطالي تحت اسم (المساومة التاريخية) (ريح الشرق صفحة ٩٧).

أما البعد الرابع لهذه الخصوصية العربية، بل الشرقية عامة فهو المفهوم التركيبي التوحيدي للزمن في مقابل المفهوم التحليلي العملي للزمن في الحضارة الغربية. يقول د. عبد الملك "هذه المجتمعات القومية الوحدوية اعتادت أن تعمل على استيعاب التناقضات الداخلية لمواجهة معركة الاستمرار المادي عبر التاريخ قبل ظهور التكنولوجيا في العصر القديم. ومن هنا كانت نظرتها إلى الزمان وإلى الصيرورة والتاريخية نظرة (لا تحليلية) ولا (انفصامية) نظرة ترفض تفتيت الزمان إلى وحدات كمية فحسب، وإلى مراحل متتالية فحسب، وإنما تنظر إلى الصيرورة التاريخية وكأنها عملية مركبة جدلية واحدة تمتد عبر الأجيال، ولا

تمثل حياة المجتمعات الآتية إلا ذرة في المسـيرة الكبـرى (ريح الشرق صفحة ٢٥) أما نظرة الغرب إلى الزمن – كما يذهب د. عبد الملك – فهي نظـرة تحليلـة أداتيـة عمليـة استمرارا من أرسطو حتى أينشتين تختلف تماما عن مفهـوم الزمن العربي – الشرقي، كديموية اجتماعيـة واسـتمرارية موحدة وتوحيدية" (ريح الشرق راجع الصفحات مـن ٢١٢ إلى ٢١٦).

والواقع أن هذه الأبعاد الأربعة للخصوصـية العربيـة – الشرقية عند د. عبد الملك تكاد تندرج فـي مفهـوم واحـد. فالقول بالطابع التوحيـدي الإيمـاني للمجتمعـات العربيـة الشرقية، يفترض الدولة المركزية الموحدة، كمـا يتضـمن القول برفض صراع المتناقضات ومحاولة استيعابها، فضـلاً عن أنه يتضمن كذلك القول بتركيبية الـزمن واسـتمراريته التوحيدية الموحدة. إنه إذن مفهوم واحد – وإن تعددت أبعاده – للخصوصية التركيبية التوحيدية لهذه المجتمعات العربيـة الشرقية في اختلاف وتمايز عـن الخصوصـية الصـراعية التقسيمية التحليلية للمجتمعات أو للحضارة الغربية.

وليس هدف د. عبد الملك هو مجرد إثبات اختلاف وتمايز الشرق عن الغرب من حيث الخصوصيات التكوينيـة لكـل منها، وإنما هدفه الواضح من إثبات هذا الاختلاف والتمـايز في الخصوصيات التكوينية هو تأكيد ضـرورة الاخـتلاف والتمايز في أداة التطور الحضاري ومضمون هذا التطـور الحضاري كذلك.

على أننا قبل الانتقال إلى هذه النقطة نحرص أولاً علـى تأمل هذه الخصوصيات التي ينسبها د. عبد الملك إلى العرب وإلى الشرق عامة.

ولنبدأ بمفهوم الزمن فهل صحيح أن الزمن فـي العقليـة العربية الشرقية زمن تركيبي، وأن الزمن في العقلية الغربية زمن تحليلي؟ هل يمكن إطلاق الحكـم هكـذا دون تحديـد اجتماعي وتاريخي لما نسـميه بـالمفهوم الشـرقي للـزمن والمفهوم الغربي للزمن؟ ألسنا نجد هذا المفهـوم التحليلـي للزمن في كثير من التعابير والتجارب والفلسفات والمنجزات العربية والشرقية، كما نجد هذا المفهوم التركيبي للزمن فـي كثير من التعابير والفلسـفات الغربيـة؟! علـى أي أسـاس موضوعي إذن يقوم هذا التمايز والفصل بين المفهومين؟ ألا يستوي هذا النهج الذي يتبناه د. عبد الملك مع الـنهج الـذي

تبناه من قبله المستعرب الفرنسي لويس ماسنيون للوصول إلى نتيجة عكسية، وهي أن مفهوم الزمن في الفكر العربي يقوم على الانفصال والتقطع، أي أنه مفهوم ذري على خلاف المفهوم الأوروبي الذي هو مفهوم تركيبي اتصال!؟ حقًا، لقد استند ماسنيون في دعواه إلى مفهوم الزمن في النظرية الذرية الأشعرية، ولكنه سارع إلى تعميم هذا المفهوم ليجعله خصوصية الفكر العربي عامة! ولست بسبيل التفصيل في هذه المسألة التي سبق أن عرضنا لها في دراسة قديمة ولكن حسبي القول بأن خطأ ماسنيون هو خطأ تحديد المفاهيم دون مراعاة لاختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية التي تفضي إلى اختلاف دلالة المفاهيم ذاتها. إن مفهوم الزمن في العصور الوسطى يختلف عن مفهوم الزمن في العصر الحديث، ومفهوم الزمن عند الأشاعرة يختلف عن مفهومه عند المتصوفة أو عند الفلاسفة، ومفهوم الزمن عن هيجل وبرجسون وسارتر يختلف عن مفهومه عند كانط وماركس وأينشتين. إن جوهر الخطأ العلمي يكمن في هذا المفهوم الإطلاقي التجريدي اللا تاريخي للخصوصية عامة وللمفاهيم الفكرية خاصة.

وإذا انتقلنا إلى البعد الآخر المتعلق بالمتناقضات والصراعات وجدنا د. عبد الملك يخلط بين أمرين. بين القول بوجود التناقضات موضوعيا، وبين الحرص الذاتي على استيعابها والسيطرة عليها وتوجيهها دون صراع! فهو باسم الحرص على استيعاب المتناقضات يكاد يلغي وجودها أصلاً. إن السيطرة على التناقضات الاجتماعية لا تتم بإغفالها وتجاهلها أو تغييبها أو الدعوة الانفعالية العاطفية إلى رفض الصراع، وإنما تتم بمعرفتها معرفة موضوعية دقيقة واكتشاف الوسائل الاجتماعية للسيطرة عليها سيطرة حقيقية عبر الصراع الفكري والعملي معا الذي يؤهل لتخطي هذه المتناقضات، وتجاوزها جدليا إلى مستوى أرفع وأكثر رقيا في سلم التطور الاجتماعي والفكري.

على أن هذه المسألة لا تصلح أن تكون خصيصة للمجتمعات العربية والشرقية. فالتناقضات الاجتماعية واحتدام الصراعات الطبقية ظاهرة اجتماعية تاريخية عامة تستوي فيها المجتمعات الشرقية والغربية – حقًا، هناك اختلافات في أساليب ومناهج حل هذه التناقضات، وتوجيه هذه الصراعات بحسب الملابسات النوعية الخاصة وعلاقة القوى ومستوى

التطور الاجتماعي في كل بلد من البلاد، على أن هذه الخصوصية لا تنقسم إلى شرق وغرب، وإنما هي خصوصية كل بلد بحسب مكوناته الاجتماعية والتاريخية، إنها خصوصية اجتماعية عامة لو صح التعبير لا تقتصر على شرق أو غرب.

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى خصوصية التوحيد القومي والإيمانية والدولة المركزية لاحظنا أن نظرة د. عبد الملك إلى هذه الخصوصية أو الخصوصيات؛ تكاد تعبر عن نظرة ثبوتية تجريدية للتاريخ ويكاد التاريخ بحسب هذه النظرة أن يكون اتجاها خطيا متصلاً بلا انقطاع أو اختلاف أو تغيير في تكوينه أو مساره. وفضلاً عن هذا فإننا نلاحظ أنه يحاول أن يتخذ من بعض سمات مراحل من التاريخ الماضي ثوابت معيارية مطلقة يسعى لإسقاطها، وفرضها على التاريخ الحاضر والمستقبل.

ولا شك أن هناك ظواهر توحيدية متعددة في التاريخ القديم في شكل تجمعات قبلية وعشائرية أو وحدات سكانية كبيرة متجانسة تحت سلطات مركزية في إطار ما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوي، أو ما قبل الرأسمالي بشكل عام.

ولا شك أن الأديان بمفهومها العام غير المحـدود بالأديـان الثلاثة الكبرى كانت تلعب دورا كبيرا فـي هـذه المراحـل التاريخية القديمة. على أن أبسط دراسة علمية تكشف عن أن هذه الظواهر المختلفة كانت مشروطة بملابساتها الإنتاجيـة والاجتماعية والتاريخية، وإنها لـم تكـن مجـرد وحـدات اجتماعية مستمرة مستقرة، بل ما أكثر ما تعرضت لـه فـي تاريخها أو تواريخهـا لتغيـرات وصـراعات وانتفاضـات وثورات اجتماعية وفكرية وسلطوية. كما أنه مـن التعسـف والمغالاة بل من الشطط أن تسمى هـذه الوحـدات القديمـة بالوحدات القومية، أو اعتبار وحدة وطنية أو تمثل ما نسميه اليوم بالجبهة الوطنية المتحدة!! وأن نستلهمها – كخصوصية قومية – في تشكيل مؤسسات حياتنا المعاصرة!!.

وأكاد أقول إن هذه الخصوصيات العربية والشرقية التـي يقول بها د. عبد الملك لا تسـتند إلـى أي دراسـة علميـة منضبطة، بل أكاد أقول أنها ثمرة موقف غائي أيـديولوجي خالص؛ أي إنه يقول بهذه الخصوصيات وصولاً إلى غايـة اجتماعية وسياسية وفكرية معينة وليس نتيجة لتحليل علمـي موضوعي. إن الهدف هو التمايز الشوفيني عـن الغـرب،

ولهذا يصك خصوصيات تميز الشـرق عـن الغـرب. وأن الهدف كذلك – فيما أزعم – هو تكريس منهج إصلاحي فـي مواجهة المنهج الراديكالي الثوري. أو بتعبير أكثر تحديدا في مواجهة النهج الماركسي. فليتخذ إذن من الماضـي وبعـض مظاهر خصوصياته سندا لإضفاء مشروعية تاريخية علـى خطه السياسي الإصلاحي.

لعلي تسرعت في إصدار الحكم، ولعلي غاليت! ولكن ألم أصل في مقالي السابق حول رفض د. عبد المالـك لمفهـوم الأزمة في البلاد العربية إلى نتيجـة مشـابهة؟ إن رفضـه لمفهوم الأزمة هو محاولة لإخفاء وتغييب حقيقة هذه الأزمة وحقيقة أسبابها. وهي محاولة انتهت به إلى موقف إصلاحي خالص. وأكاد أقول إن هذه الخصوصيات التي يقول بها هي سنده ذو المظهر العلمي للدعوة إلى جبهة وطنيـة متحـدة؛ كأداة لتحقيق مشروعه الحضـاري الكبيـر. وهـي جبهـة فضفاضة دون تحديد طبقي، بل دون تحديد أيديولوجي ودون الارتباط بأيديولوجية محددة أيا كانت بشكل مسبق على حـد تعبيره (ريح الشرق صفحة ١٦٤) وهي جبهة فضفاضة تكاد تذكرنا بهيئة التحرير والاتحاد القومي في مصر، ولا أقـول الاتحاد الاشتراكي الذي يكاد يكون أكثر راديكاليـة – رغـم

فضفاضيته – من هذه الجبهة الوطنية المتحدة التي يدعو إليها د. عبد الملك. على "أن هذه الجبهة الوطنية المتحـدة التـي تضم كما يقول د. عبد الملك أوسع قطاعات الشعب بغـض النظر عن التقسيمات الطبقية، وعبر الأيديولوجيات والثقافات القومية وعبر الديانات والفلسفات، فالكل ينتمون إلى التـراث القومي – الثقافي التكويني للأمة؛ ينتمون إلى العائلة الروحية الكبيرة" (ريح الشرق صفحة ١٢٢) أقول إن هـذه الجبهـة المتحدة بهذا التشكيل الفضفاضي غيـر المحـدد طبقيـا أو أيديولوجيا، والتي تكاد تذكرنا بالمفهوم الساداتي للمجتمـع – العائلة هي مجرد إطار مركزه هو الدولة المركزيـة التـي تستند إلى جيش الوطن، ومضمونه وفلسفته السياسـية؛ هـو الإسلام السياسي كما سبق أن عرضنا له. وبهذا تكتمل عنـد د. عبد الملك الأقانيم الثلاثة أو القوى المحركة للمجتمعـات العربية والشرقية، لتحقيق رسالتها الحضارية التاريخية، إنها الجبهة الوطنية المتحدة والدولة المركزية والإسلام السياسي. على أن الصورة لم تكتمل بعد ذلك، إن د. عبد الملـك فـي حديث له بعد مرور خمسة عشر يوما على حـرب أكتـوبر ١٩٧٣ قدم مفهوما للجبهة للتجربة الوطنية المتحدة على نحو أكثر تحديا من الناحية الطبقية والأيديولوجية.

ويتحدث فيه د. عبد الملك عن الثورة في مصر فيقسـمها إلى مرحلتين: المرحلة الأولى هي الثورة الوطنية التحريرية، والمرحلة الثانية هي مرحلة الثورة الاشتراكية، في المرحلـة الأولى كما يقول يغلب على قيادة الجبهة الوطنيـة المتحـدة طابع البرجوازية الاسـتقلالية أو الوطنيـة؛ أي إن محـور السلطة السياسي والقرار السياسي يتحدد فـي الوسـط مـع تشكيلات فرعية إلى يمين الوسط أو يسار الوسط، أمـا فـي المرحلة الثانية وهي مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية، فلا بـد أن يهدف نضال الطبقات والفئات الشعبية والتنظيمات الأكثر تقدما والاتجاهات الأكثر راديكالية، إلى وضع مقاليد القيـادة السياسية للجبهة أكثر فأكثر بين أيدي هذا القطـاع الشـعبي المتقدم؛ أي نقل مركز الثقل من الوسط أو يمين الوسط إلـى يسار الوسط بصورة درجات متفاوتة بطبيعة الأمر. (ريـح الشرق راجع ٧٦ – ٧٧).

على أنه في موضع آخر من كتاب (ريح الشـرق) فـي حديث له عن الخرافة في المجتمع العربي. يقول بما يسـميه مفهوما جديدا لنوعية السلطة السياسية، نوعية الدولة، مغايرا تماما عن المفهوم القائل بأن الدولة هي جهاز قمـع لحمايـة

مصالح طبقة "وفي رأيه تحقيقًا لهذا، أنه يجب إقامـة نظـام حكم حديث يجمع بين رجال الفكر ورجال السلاح في إطـار وحدة وطنية؛ أي تجمع بين الفئات الشعبية الفقيرة والفئـات المتوسطة والبرجوازية الوطنية وجيش الوطن" (ريح الشرق صفحة ١٦٤).

وهكذا تتنوع الأشكال التي يقدمها د. عبد الملك للسـلطة المركزية، أو للجبهة الوطنية المتحدة، وبرغم اقتراب بعضها من التحديد الطبقي إلا أنها جميعا في النهاية تعبر عن تشكيل اجتماعي فضفاض طبقيا وأيديولوجيا يكشـف عـن موقـف إصلاحي خالص. فبرغم كثرة الإشارة إلى الاشتراكية فـي كتاباته (القديمة على الأقل) فإننا لا نتبين طريقًا موضـوعيا واضحا لتحقيقها. والواقع أن مفهوم د. عبد المـلك للجبهـة الوطنية المتحدة، هذا المفهوم الذي يقدمه كأنما هو اكتشـاف خاص يؤسسه على خصوصيات تاريخية عريقة هو مفهوم لا جديد فيه بالنسبة لخبرات ولأدبيات الحركة الثورية العالميـة والعربية والمصرية. ولعل الجديد الوحيد فيه هـو ضـعف وركاكة مضمونه الطبقي والأيديولوجي؛ مما يجعل منه فـي أحسن الأحوال تنظيما لسلطة وطنية إصلاحية وفـي أسـوأ

الأحوال تنظيما لديكتاتورية عسكرية أو ثيوقراطيـة. وإننـا نتساءل في النهاية – بعد كل ما قدمه من نقد ورفض للجهات الوطنية والشعبية التي تقوم على الصراع الطبقـي والتـآمر السياسي على حد تعبيره (ريح الشرق صفحة ١٢٣) – أيـن هو العمق التاريخي والحضاري بحق في جبهتـه الوطنيـة المتحدة التي يدعو إليها؟ هل لأنها تقلل من المعاناة البشـرية ومن الآلام والتوترات والصعوبات بفضل رفضـها لمـنهج الصراع الطبقي؟ أم لأنها توجد بين رجال الفكـر ورجـال السلاح في إطار وحدة وطنية فضفاضة استمرارا لخصوصية تاريخية وتمايز حضاري شـرقي؟! علـى أن هـذا البعـد التاريخي والحضاري لهذه الجبهة الوطنيـة المتحـدة، لـن تستكمل صورته إلا في ضوء استكمال صورة هذه الجبهـة على المستوى العالمي.

(٤) لمن تهب ريح الشرق[*]

ما هو الشرق، وما هو الغرب؟ هل هما موقعان جغرافيان مختلفان؟ أم هما موقعان حضاريان متباينان؟ أم هما مستويان متفاوتان تاريخيا من مستويات التقدم الإنساني عامة؟

هل الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا – كما يقـول الشاعر الإنجليزي كبلينج، اللهم إلا في إطار استعلاء الغرب الرأسمالي المتقدم وهيمنته على الشرق المتخلف؟.

أم الشرق روحانية ووجدان وتدين، على حين أن الغـرب مادية واستغلال وأنانية فردية، وإلحاد كما يقول بعض الأدباء والكُتاب، نذكر بينهم في تراثنا العربـي المعاصـر توفيـق الحكيم في "عصفور من الشرق" ويحيي حقي في "قنـديل أم هاشم" وسهيل إدريس في "الحي اللاتيني" وغيـرهم، فضـلاً عن بعض التيارات الدينية والقومية؟

(*) جريدة القبس الكويتية في 26/9/1984.

أم أن الشرق – العربي خاصة – يتسم بنظرة ثنائية تجمع بين الروحية والمادية، بين الوجدانية والعقلانية على حين أن الغرب يتسم بنظرة أحادية هي المادية والعقلانيـة الخالصـة كما يذهب إلى ذلك عدد من المفكرين نذكر من بينهم زكـي نجيب محمود.

أم أنه لا فرق بين الغرب والشـرق اللهـم فـي تفـاوت مستوى النمو والتقدم، ومن الممكن بل لا بد للشرق أن يسعى لتجاوز تخلفه واللحاق بالغرب؟ كما يذهب إلى ذلك العديد من المفكرين والكّتاب نذكر منهم كُتاب عصر النهضة العربيـة مثل رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي والكواكبي، كمـا نذكر من المحدثين والمعاصرين طه حسـين وأحمـد أمـين والخطيبي وحسين مروه وغيرهم، رغـم مـا بيـنهم مـن اختلافات فكرية.

أم أن الاختلاف بين الغرب والشرق ليس مجرد اخـتلاف وتفاوت في النمو والتقدم، وإنما هو اخـتلاف وتبـاين فـي الطبيعة العقلية نفسها لكل منهما؟ يذهب إلـى ذلـك بعـض المفكرين والباحثين الأوروبيين والشرقيين. ثم ما هو الغرب، هل هو الغرب الاشتراكي أم الغرب الرأسمالي؟ أم لا فـرق

في الجوهر بينهما؟ على حد ما يذهب إليه بعـض الكُتـاب الأوروبيين المعاصرين. ثم ما هو الشرق كذلك؟ هـل هـو الشرق الاشتراكي أم الشرق الرأسـمالي، أم هـي حضـارة واحدة تجمع الشرق كله رغم اختلاف توجهاته الاجتماعيـة والفلسفية؟ كما يذهب إلى ذلك بعـض الكُتـاب الأوروبيـين والشرقيين المعاصرين.

إن مختلف الأسئلة وهذه الإجابات ليست مجـرد قضـايا مجردة معلقة في فراغ، وإنما هي تعبير عن مواقف ومواقع وحوارات فكرية واجتماعية حول الأوضـاع الراهنـة فـي عصرنا الراهن عامة، والاحتياجات الوطنيـة والاقتصـادية والاجتماعية، والثقافية الملحة في مختلف بلدان العالم وخاصة النامية والمتخلفة منها. إنها جزء من الصراع الفكري الدائر في عصرنا الراهن الذي نجد له ركائز، وأصداء في فكرنـا العربي الحديث والمعاصر.

وللدكتور أنور عبد الملك إجابة محـددة حاسـمة علـى مختلف هذه الأسئلة، ولقد سبق أن عرضنا لملخص سـريع لها، ولكن مناقشتها تقتضي عرضا من جديد على نحو أكثـر تفصيلاً.

إن عصرنا – كما يذهب د. عبـد الملـك هـو عصـر المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب (ريح الشرق صفحة ١٣٦) ولكن ما هو هذا الغرب، وهذا الشرق؟ إن الغرب عند د. عبد الملك هو الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي علـى السواء.. فأيديولوجية التقدم واحدة في كليهما (ص ١٦٣) إنها الخرافة البروميثية" نسبة إلى بروميثيوس سارق النـار مـن الإله زيوس في الأساطير اليونانية القديمة، ورمز عقلانيـة العمل والإنتاج. حقًا، هناك اختلاف بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي، ولكنه اختلاف بنيتهما الداخلية فحسب، ولكن لا اختلاف بينهما من حيث هيمنتهما على العالم! بل إن "أعظـم الخرافات في العالم العربي – كما يقول د. عبد الملـك – إن العالم اليوم متجزئ إلى كتلتين أيديولوجيتين كتلة رأسـمالية استعمارية وكتلة اشتراكية" ومن الواضح والمهم – كما يقول – أن تقرر مبدئيا أن هناك اختلافًا جذريا؛ أي وجود تبـاين تام من حيث النظام الداخلي بين النظامين، الرأسمالي الغربي والاشتراكي الغربي، الأول بقيادة أميركـا، والثـاني بقيـادة الاتحاد السوفيتي. وإن كان الاثنان يشاركان في تكوين نظام الهيمنة الغربية؛ أي نظام يالطا؟ (ريح الشرق صفحة ١٨٠)

ولا يسأل د. عبد الملك ضميره العلمي إذا كانت هناك علاقة أو تأثير بين النظام الداخلي والسياسة الخارجية، وإنما يكتفي بالقول ببساطة وطمأنينة "النظام الداخلي شيء والـدور مـن ناحية الهيمنة على مصائر العالم شيء آخر، وخاصة ابتـداء من "اتفاقية يالطا" عام ١٩٤٥ بعد نهايـة الحـرب العالميـة الثانية وتكاد "يالطا أن تكون اللازمة التي يلوكهـا د. عبـد الملك في كل مناسبة لإثبـات اتفـاق الغـرب كلـه بشـقيه الاشتراكي والرأسمالي على تقسيم وتوزيع مناطق النفوذ في العالم بينهما، وهو يسوق أكثر من دليل على ذلك "فما مـن أحد – على حد تعبيره – يستطيع أن يسمح لنفسه أن ينسـى أن ما يسمى بالكتلتين الشرقية والغربية قد قادتا بالفعل أعظم صراع في تاريخهما متحالفين ضد عدو كبير واحـد. هكـذا كان الوضع خـلال الحـرب العالميـة ٣٩ – ١٩٤٥، فـي مواجهة النازية والفاشية. وهكذا كان الحال عند قيام الأمـم المتحدة، هذا الحدث التاريخي، وهذا أيضا ما حدث من تقسيم مناطق النفوذ في العالم الذي اتفق عليه فـي يالطـا" (ريـح الشرق صفحة ٤٧) "ولا تزال الـروابط – كمـا يقـول – متداخلة بين مركزي القوى في العالم ابتداء من ١٩٤٥ حتى

يومنا هذا" (الموضع نفسه)، وهي روابط متداخلة بينهما ضد الشرق أساسا، ولا أدل على ذلك – كما يلاحظ د. عبد الملك من أن "القنبلة الذرية استخدمت فقط ضد أمة شرقية واحـدة" (صفحة ٤٨). ويتناسى أو يتغافل د. عبد الملك عن أن هـذه الأمة الشرقية – وهي اليابان – كانت في محور واحد مـع دولتين غربيتين هما ألمانيا وإيطاليا أثناء الحـرب العالميـة الثانية، وأن الذي ألقى بالقنبلة الذرية هي أمريكا لا الاتحـاد السوفيتي، مما يؤكد إلغاء التمايز الذي يريد د. عبـد الملـك تعميمه بين الشرق والغرب من ناحية، ومما يؤكـد – مـن ناحية أخرى – التمايز الذي يريد أن يغيبه ويطمسـه داخـل الغرب نفسه بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي.

و د. عبد الملك لا يرى في التعايش السلمي وفي الانفراج الدولي الذي يسميه في أغلب الأحيان "بالوفاق"، بل ويجعل له "مخالب"، إلا مجرد رد فعل إزاء تعاظم حركـات التحـرر الوطني ونهضة الشرق عامة! فالتعايش السلمي "يـدين إلـى تأثير حركات التحرير الوطني – وإلى نهـوض الشـرق – أكثر مما يدين إلى مجرد تحليل سياسي لتجنـب المواجهـة النووية" (صفحة ١٣٨)، بل يرى د. عبد الملـك أن حـرب

أكتوبر ١٩٧٣ قد "شكلات التهديد الرئيسي والأخطار للتشـكيل الجديد للنظام العالمي تحت شعار الوفاق أو الانفراج" (صفحة ٢١) ولهذا كان لا بد من إجهاض نتائجها الحضارية الكبرى، وقد تم هذا بالفعل كما يقول (بسبب الترتيبات الشاملة للوفاق" (ص ١٤٦)، وإن كان يرجع ذلك إلى سبب آخر باسـتحياء "وأيضا بسبب الخصائص الذاتية للقيادة السياسية في مصـر بعد عبد الناصر".

الغرب إذن عند د. عبد الملك هو الغرب بشقيه الاشتراكي والرأسمالي، لا فارق بينهما من حيث الهيمنة علـى العـالم، ومن حيث تصديهما لحركة النهوض في الشـرق. وبـرغم بعض الإشارات المتناثرة في كتابه "ريح الشرق" التي تشـيد بإيجابية السياسة الخارجية للاتحاد السوفيتي، بل ودعوته في إشارة من هذه الإشارات إلى التحالف التكتيكي مـع الغـرب الاشتراكي في معركة التصدي للإمبريالية (صفحة ٢٣) فما أكثر ما يخص الاتحاد السـوفيتي بطائفـة مـن الإدانـات والاتهامات التي تشوه إيجابية سياسته الخارجية التي يشيد بها وخاصة فيما يتعلق بالشرق الأوسـط وأفريقيـا، فالاتحـاد السوفيتي كما يقول د. عبد الملك يقـوم بتطويـق حركـات

التحرر الوطني، وتحييدها والحد من فعاليتهـا وإمكاناتهـا، ومنعها من تغيير موازين القوى في منطقتنا، ويضرب أمثلة على ما يحدث في أفغانستان وأثيوبيا وأنجـولا وموزامبيـق وروديسيا، مشيرا إلى ما يؤدي إليه هذا من ضـرر شـديد بالمصالح الوطنية لبعض الدول مثـل أرتريـا والصـومال وأوغادين، وهو يقطع بأن السياسة الرسمية للاتحاد السوفيتي لا يمكنها أن تقبل قيام دولة عربية حديثة وموحـدة وقويـة ومتقدمة بزعامة مصر، وهو يستشهد على ذلك بما يسـميه القصة الحقيقية للعلاقات بين الاتحاد السوفيتي، وكـل مـن جمال عبد الناصر وحركات الوحدة الوطنية في عام ١٩٦٧ دون أن يقدم لنا عنصرا واحدا من عناصر هذه القصة ودليلاً على ما يقول مكتفيا بالتأكيد على هذه الاستراتيجية السوفيتية العالمية التي أصبحت ممكنة – على حد قوله – عن طريـق السيطرة على المحيطات من خـلال الأسـطول السـوفيتي الجبار. (راجع ريح الشرق صفحة ١٣٩ – ١٤٠) بـل هـو يتهم الاتحاد السوفيتي بالتهادن مع الصهيونية متخـذًا ذلـك تفسيرا وتبريرا لعقد اتفاقيات كامـب ديفيـد بـين القيـادة الكومبرادورية في مصر وإسرائيل!؟ فلقد تعلمت هذه القيادة

المصرية درسا من "الوفاق"!! "وذلك لأنه إذا كـان الاتحـاد السوفيتي يريـد أن يحصـل علـى تكنولوجيـا الحسـابات الإلكترونية المتقدمة من الولايات المتحدة، فليس بوسـعه أن يفعل ذلك إلا بالتغلب على اعتـراض الجهـاز الصـهيوني المسيطر على قلب الكونجرس الأمريكي. وينتج عـن ذلـك منطقيا – كما يقول د. عبد الملك أنه ما دام من غير المنتظر حدوث أي تدخل مباشر من الاتحـاد السـوفيتي فـي هـذه المرحلة من التاريخ، فإن الطريق الوحيـد للوصـول إلـى المعجزة الأمريكية هو الإذعان للإمبريالية الصهيونية"! (ريح الشرق صفحة ١٤٣) وهكذا فإن "الوفـاق" الـدولي عامـة والاتحاد السوفيتي خاصة – في نظر د. عبد الملـك – هـو المسئول عن إذعان القيـادة المصـرية للصـهيونية وعقـد اتفاقيات معها!؟.

ولا يقف الأمر عند هذه الاتهامـات واضـحة الافتعـال والركاكة التي يوجهها د. عبد الملك إلى الاتحـاد السـوفيتي وإلى سياسة الانفراج الدولي عامة، وإنما يمتد اتهامـه إلـى الطبقات العاملة والحركات التقدمية عامة في البلاد الغربيـة. فهي – كما يقول مرددا ما يقوله بعض المفكرين الغربيين من

أمثال هربارت ماركيوز – "جزء تكـويني لا يتجـزأ مـن الهيمنة الغربية التي كما نعلم مرتبطة تماما تاريخيا ومصلحيا بالاستعمار والهيمنة الصهيونية العنصرية". (صفحة ١٧٠).

هذه هي الرؤية التي يقدمها لنا د. عبد الملك عن الغرب. إنه كتلة حضارية واحدة - رغم تشتمل عليـه مـن أنظمـة اشتراكية ورأسمالية – وحركات عمالية وتقدمية – تمـارس الهيمنة ضد الشرق وحضارته. فما هو هذا الشـرق الـذي يتحدث عنه د. عبد الملك؟.

إن الشرق عنده ليس هو الشرق الجغرافي، وإنما هو كل ما ليس بالغرب المهيمن! فإذا كان الغرب – كما رأينا وكمـا يقول د. عبد الملك هو مجموع البلدان التي تشـكل القطـاع المهيمن في تاريخ العالم من القرن ١٥ حتى القرن ٢٠ مـن الاكتشافات البحرية العظيمة حتى يالطا (صفحة ٢٢٥)، فإن الشرق هو البلدان التي لا تدخل في هذا الإطار. إنه ما يمكن تسميته – برغم عدم دقة التسمية – ببلدان العالم الثالـث، أو البلدان النامية أو المتخلفة، أو الجنوب في مقابـل الشـمال، ولكنه يضم كذلك في إطار تعريف د. عبد الملك دولاً كبرى متقدمة تنتسب بحكم بنيتها الاجتماعية وتوجهها السياسي إلى

دول الغرب الرأسمالي الاستعماري مثل اليابان أو – بشكل أو بآخر – إلى دول الغرب الاشتراكي مثل الصين الشعبية. إنه إذن ليس شرقًا سياسيا أو شرقًا اقتصاديا أو شرقًا أيديولوجيا. إنه تجمع من دول وشعوب القارات الثلاث آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية والوسطى، بصرف النظر عن مستوى تطورها وأنماط هذا التطور وبصرف النظر عن توجهاتها الاجتماعية والأيديولوجية! وبكلمات د. عبد الملك تتألف حضارات الشرق من "إطار الحضارة الصينية مع المناطق الثقافية المشكلة له، منطقة الإسلام الثقافية الحضارية المتوسطة من مراكش حتى الفلبيين، أفريقيا السوداء وما تحت الصحراوية، بعض قطاعات أمريكا اللاتينية المتصلة مباشرة بأفريقيا. خاصة أمريكا الوسطى والبرازيل. فالمركزان المحركان للشرق المفهوم على هذا الوجه، هما إذن: الصين (في قلب الدائرة الآسيوية) والعالم العربي حول مصر في قلب المنطقة الإسلامية (صفحة ٢٢٤). والحال من الواضح تماما أن الصين الاشتراكية ويابان الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة يكونان معا جزءا مندمجا في الشرق" (صفحة ٢٢٥) وهكذا يكاد يكون الشرق عند د. عبد الملك

هو الدول والشعوب النامية والمتخلفة فـي آسـيا وأفريقيـا وأمريكا الوسطى واللاتينية، أو بتعبير آخر هو مجموعة دول باندونج أو هو مجموعة دول عدم الانحياز، وإن وجدنا بينها دولة مثل اليابان التي كانت جزءا المحور النـازي الفاشـي الغربي في الحرب العالمية الثانية، والتـي تشـكل عنصـرا عضويا للقيادة الرأسمالية الاحتكارية العالمية الغربيـة التـي ترأسها الولايات المتحدة الأمريكية، هذا في الوقت الـذي لا نجد في هذا التجمع المسمى بالشـرق دولـة أوربيـة هـي يوغسلافيا رغم الدور الذي لعبته وتلعبه فـي مجمـوع دول عدم الانحياز!؟ على أية حال هذا هو الشـرق الحضـاري بمفهوم د. عبد الملك الذي يتميز – كمـا يقـول – بعقليـة حضارية متباينة تماما عن العقلية الحضارية الغربية بشـقيها الاشتراكي والغربي! بل إنه يتميز كـذلك عـن الحضـارة الغربية بتجاربه الاشتراكية! فالانتصارات الاشتراكية الكبرى – كما يرى د. عبد الملك قد تمت في الشرق. فقد أصـبحت الصين أخطر تجربة اشتراكية بفضل فكر وقيـادة ماوتسـي تونج" (صفحة ٦٠) هذا فضلاً عن الانتصارات الاشـتراكية في فيتنام وكوريا ومنغوليا. بـل لقـد "أصـبحت شـعارات

الاشتراكية أساسا للحياة القومية العربية في عدد كبيـر مـن أقطارها (مصر – سوريا – العراق – الـيمن الجنوبيـة – الجزائر – ليبيا) ويسـتخلص مـن هـذا أن الانتصـارات الاشتراكية تمت "في دائرة تحرك شعوب الشرق أكثر بكثير مما رأيناه يتحقق في أقطار الغرب التقليدية" "إن أكثـر مـن أربعة أخماس الشعوب والمجتمعات التي تحيا اليـوم تحـت لواء الاشتراكية ليست في الغرب وإنما في آسيا، وهذا شيء غائب عن الفكر العربي السياسي، يقولون "كتلة اشـتراكية. إنما غالبية هذه المجتمعات في آسيا" وهكذا يـتكلم د. عبـد الملك بلغة الكم التي ينتقدها في خطاب الحضـارة الغربيـة ويتجاهل الـوزن الكيفـي، أو الفاعليـة الكيفيـة للتطبيـق الاشتراكي في أوربا وخاصة في الاتحاد السوفيتي، وأثره في مساندة ودعم التجارب الاشتراكية والوطنية الآسيوية وغيـر الآسيوية.

على أنه سرعان ما ينتقل إلى لغة الكيف، فيقارن ويفاضل بين إنسانية الاشتراكية الآسيوية، وعقبات ومآزق اشـتراكية الغرب، مشيدا بمبادرة الشرق الاشتراكي "الذي يطرح مسألة طبيعة اشتراكية المستقبل نفسها"! "صفحة ٢٢٧).

وهكذا يصبح الشرق شرقين: شـرقًا اشـتراكيا وشـرقًا رأسماليا احتكاريا (اليابان) ولكن توحدها توحيـدا عضـويا حضارة واحدة هي الحضارة الشرقية، التي تميزهما معا عن الحضارة الغربية بشقيها كذلك الاشتراكي والرأسمالي!

وهكذا يتم الاستقطاب في فكر د. عبد الملك – وليس فـي الواقع لحسن الحظ – بـين غـرب حضـاري (اشـتراكي رأسمالي) وشرقي حضاري (اشتراكي رأسمالي) أمـا هـذا الغرب الحضاري فرغم أنه ما زال مسيطرا مهيمنًا، فإنه قد أخذ يفقد زمام مبادرته التاريخية وخاصة في مرحلة تغييـر العالم؛ أي بين ١٩٤٩ (الثورة الصـينية) و ١٩٧٣ (حـرب أكتوبر العربية)، على حين أخذ هذا الشرق يتسلم زمام هـذه المبادرة التاريخية.

هذا هو جوهر عصرنا، إنه عصر المواجهة الحضـارية بين الشرق والغرب، وعلينا نحن العرب ألا نتخلف عن ذلك. ولهذا ينبغي أن نستبعد "النظرة الغربية وقد بلغت قمتها فـي نظام يالطا عام ١٩٤٥" فإذا استبعدناها "نكون قـد اسـتبعدنا الخطر الأكبر واتجهنا إلى الفهم السياسـي الـواقعي، الـلا خرافي اللا أسطوري للقوى الوطنية التقدمية العربية، وندرك

عندئذ أن لنا في المقام الأول كحليف حضـاري ومصـيري حركة الشعوب المناهضة للاسـتعمار فـي آسـيا وأفريقيـا وأجزاء من أميركا اللاتينية" صفحة ١٧٠).

وبهذا يستكمل د. عبد الملك مشروعه الحضاري لتغييـر العالم. إن التناقض الأساسي في عصرنا الراهن، ليس بـين الاشتراكية والرأسمالية على مستوى العـالم كلـه، شـرقه وغربه، إنما هو التناقض الحضاري الذي حدده د. عبد الملك لكليهما. ولهذا ففي إطار كل بلد من بلدان الشـرق – بهـذا المعنى الذي حدده د. عبد الملك لكليهما. ولهذا ففي إطار كل بلد من بلدان الشرق – بهذا المعنى الذي حدده – ينبغـي أن تقوم جبهات وطنية متحدة، كما أشرنا في المقال السابق، ذات طبيعة فضفاضة من ناحية تكوينها الطبقـي والأيـديولوجي بحيث تسمح بضم أوسع الجماهير الشعبية، التي يقف علـى رأسها رجال الفكر وجيش الوطن متسلحين – فـي الـدائرة الحضارية العربية الإسلامية خاصة – بالإسـلام السياسـي كفلسفة شمولية يستقي الفكر الوطني والتقدمي عناصره منها. أما في إطار بلدان الشرق عامة، فلتتحالف تحالفًـا مصـيريا حضاريا كل الشعوب والدول في آسـيا وأفريقيـا وأمريكـا

اللاتينية تعميقًا لخصوصيتها الثقافيـة – القوميـة، وتحقيقًـا لتحررها الوطني في واجهة الغرب الاستعماري والمهـيمن، ولا بأس – وخاصة بالنسبة لنا في العـالم العربـي – فـي مرحلة ضد الهجمة الاستعمارية من التحالف التكتيكـي مـع الشق الاشتراكي من الغـرب، علـى أن نـربط مصـيرنا التاريخي بعد ذلك بالحضارة الشرقية القائمة في آسيا.

هذه هي أبرز عناصر المشروع الحضاري الذي يقدمه لنا د. عبد الملك. ونستطيع أن نجمل الخلاصة الفكريـة لهـذا المشروع في النقاط التالية:

إن جوهر الانقسام والتنـاقض الثقـافي والنضـالي فـي عصرنا الراهن، يكمن في الانقسام والتناقض بين شرقي تابع له خصوصـياته الثقافيـة القوميـة، وغـرب مهـيمن لـه خصوصياته الثقافية المختلفة.

إن اخـــتلاف الأنظمـــة الاجتماعيـــة والاقتصـــادية والأيديولوجية تتعلق بالأبنية الداخلية لمجتمعاتهـا فحسـب، وليس لها دور في هذا الانقسام والتناقض الجوهري.

إن الحركة الاشتراكية العالمية نفسها تنقسم إلى اشتراكية شرقية، تتميز بالإنسانية والمبادرة التاريخية، واشتراكية غربية تعاني من مشكلات ومآزق.

إن الاتحاد السوفيتي – رغم إيجابيات في سياسته الخارجية – يقوم بمحاصرة وتطويق حركات التحرر الوطني ويمنعها من تغيير علاقات القوى في منطقتها، ومن تحقيق وحدتها القومية، ومن أخذ زمام المبادرة. إنه جزء من نظام الهيمنة الغربية.

إن التحالف الاستراتيجي الحضاري المصيري لتحقيق التغيير العالمي، إنما يقوم بين شعوب الشرق ودوله ضد الإمبريالية والهيمنة الغربية، ولكن يمكن إقامة مجرد تحالفات تكتيكية مع الاتحاد السوفيتي لصد الهجمة الإمبريالية الغربية.

إن التحالف الاستراتيجي الحضاري المصيري لتحقيق التغيير العالمي، إنما يقوم بين شعوب الشرق ودوله ضد الإمبريالية والهيمنة الغربية، ولكن يمكن إقامة مجرد تحالفات تكتيكية مع الاتحاد السوفيتي؛ لصد الهجمة الإمبريالية الغربية.

إن الجبهة الوطنية المتحدة – فوق التحديدات الطبقية والأيديولوجية – هي السبيل لحشد أوسع الجماهير، تحقيقًا لهدف الوحدة القومية والاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي، مع توفر قيادة من رجال الفكر ورجال جيش الوطن.

إن الإسلام هو الفلسفة الشمولية – في الدائرة العربية الإسلامية – وحامي الاستقلال الوطني في الإطار الرئيسي الذي يتوجب على الفكر التقدمي أخذ عناصره منه.

ولو تأملنا هذه الخطوة الفكرية لوجدناها تجميعًا انتقائيًا للعديد من التيارات والاتجاهات الفكرية في الشرق والغرب على السواء، فهي من ناحية تكاد أن تكون ترددا لسياسة وفلسفة ماوتسي تونج، وخاصة إبان مرحلة الثورة الثقافية. بل إن شعار ريح الشرق التي ستهزم ريح الغرب هو شعاره، الذي يتخذ منه د. عبد الملك عنوان كتابه الأخير، والتعبير الرمزي لمشروعه الحضاري كله.

وفضلاً عن هذا فإننا نستطيع أن نتبين عناصر من هذا المشروع الحضاري في بعض المشروعات القومية والدينية في العالم العربي؛ سنجد ملامح منه في الحركة البعثية في شعارها "أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة"، وفي كتاباتها

الأولى حول الإسلام كمرتكز أيديولوجي، وحول الموقف من الحضارة الغربية. ولقد أشار د. عبد الملك إلى بعض ذلـك في كتابه ريح الشرق (راجع صفحات ٧٠، ٧٤) كما نتبـين عناصر من هذا المشروع الحضاري في كتابات قادة حركـة الإخوان المسلمين، وخاصة كتابات حسن البنا وسـيد قطـب حول الموقف مـن الحضـارة الغربيـة، وحـول الرسـالة الحضارية الشاملة للإسلام. وقد نجد ملامح من هذا المشروع كذلك عند العديد من المفكرين: عربا مثـل توفيـق الحكـيم ويحيي حقي، وغربيين مثل هرمان هسه والدوس هاكسـلي وهربارت ماركيوز، وعند بعض الكتاب المعاصـرين فـي الدول الآسيوية خاصة. ولهذا فإن هـذا المشـروع تجميـع انتقائي لمصادر فكرية مختلفة، وإن غلب عليه الطابع القومي الشوفيني الديني رغم أنه يتخذ مظهـرا علميـا مـن حيـث المصطلح والمنهج. وهو في جوهره – في أفضل الأحوال – دعوة إصلاحية لتكريس الواقع العربي الراهن، ولا أدل على ذلك من قول د: عبد الملك في مقدمة كتابه "ريـح الشـرق" تعليقًا على الوضع الراهن في مصر بعد مصرع السـادات " بدأ انضباط الأمور، وتعديل المسار؛ أي: بدأت عودة مصـر

إلى مسارها الحضاري الأصـيل. بـدأ انكسـار "الموجـة الغربية". بدأ تحرك الوجدان والعمل القومي الحضاري فـي اتجاه الشـرق الحضـاري ونهضـة شـعوبه وحضـاراته وقومياته". (صفحة ١٣) وهنا تكمن خطورة هذا المشـروع الحضاري الذي يقدمه لنا د. عبد الملك، إنه باسـم رطانـة كلمات ضخمة وعزيزة مثل التغيير والنهضـة والحضـارة والخصوصية والأصالة والاستمرارية التاريخيـة، والعـداء للاستعمار والثقافة القومية، يسعى إلى تغييب حقائق الصراع الاجتماعي الطبقي، وبالتالي إلى تغيـب واجبـات وأسـس التحالف على المستوى المحلي والقومي، كما أنه يسعى إلـى تغييب حقائق الصراع الدولي ومعطياته الاجتماعية، وبالتالي إلى تغييب أُسس وواجبات التحالف على المستوى العالمي.

وفضلاً عن هذا فهو يضخم تضـخيما خطابيـا بعـض الظواهر التاريخية ويعطيها حجما أكبر من حجمهـا، علـى حين أنه يقلص تقليصا مخلاً من بعض الظواهر التاريخيـة الأخرى الأكثر أهمية وقيمة وخطرا. هذا إلى جانب تفسـيره لبعض جوانب التاريخ المصري والعربـي، بـل العـالمي المعاصر تفسيرا خاليا من أي دقة علمية. ومـا أكثـر مـا

تساءلت خلال قراءتي لكتبه ومقالاته: على أي أساس من الموضوعية العلمية يكتب ويحلل د. عبد الملك؟ كيف تصبح الصين الشعبية الاشتراكية واليابان الرأسمالية الاحتكارية في إطار حضاري مستقبلي واحد؟ وكيف يمكن التغافل عن الدور العظيم الحاسم الذي يقوم به الاتحاد السوفيتي والبلاد الاشتراكية عامة – شرقية كانت أو غربية – في تغيير موازين القوى العالمية، وفي التصدي للإمبريالية والصهيونية، وفي تقديم المساعدات التسليحية والتصنيعية والسياسية لقوى التحرر الوطني، والتقدم الاجتماعي في القارات الثلاث؟! ولعلي أذكر في هذا الصدد موقفًا مناقضا تماما لهذا الموقف الذي يقفه د. عبد الملك، إنه موقف جمال عبد الناصر عام ١٩٦٨ عندما طالب بتعميم توجيه سياسي إلى مختلف مستويات العمل السياسي والاجتماعي والعسكري بأن كل تشكيك في دعم الاتحاد السوفيتي لثورتنا دعما جادا وأمينًا، هو إضعاف لثورتنا وتواطؤ مع الدعاية الإمبريالية والصهيونية المعادية.

وأتساءل كذلك، بأي منطق يتغافل د. عبـد الملـك عـن النضالات البطوليـة التـي خاضـتها الطبقـات العاملـة، والتنظيمات التقدمية في البلاد الغربيـة لمسـاندة حركـات التحرر الوطني في القارات الثلاث مساندة سياسية وعمليـة؟ ولمصلحة من إغفال هذه النضالات أو الحط من قيمتها؟

وعلى أي أساس علمي يسعى إلى قصـر الخصوصـية الثقافية العربية على السلطة المركزية والروحانية الدينية؟

ما أكثر التساؤلات التي تحتاج إلى مناقشات تفصـيلية لا تسمح بها حدود هذا المقال. ولكن حسبي أن أقول في النهاية بأنه لا تغيرا جذريا ولا ثورة حقيقية بغير مراعاة الخصائص والخصوصيات التراثية والتاريخية والقومية، وأنه ليس ثمـة نمـط ثـوري واحـد يحتـذي ويقلـد، بـل مـن الخطـأ والجريمة تقليد الأنماط الثورية التي تحققـت فـي مختلـف التجارب الاجتماعية سواء كانت في الغرب أو الشرق، فلكل بلد ملابساته الموضوعية والعينيـة الخاصـة. وأنـه مـن الضروري الحرص على تحقيق أوسع تحالفات – ذات أبعاد ثقافية وإنسانية – على المستوى القـومي وعلـى المسـتوى العالمي على السواء، دون حدود وحواجز شرقية أو غربية، وإنما يكون المعيار الوحيد هو طبيعة تكويناتهـا وقياداتهـا

الطبقية في ارتباط بأهدافها القومية والاجتماعية. ولا شك أن كثيرا من التجارب الاشتراكية فضلاً عن الوطنية والتقدمية قد ارتكبت أخطاء سواء في الشرق أو الغرب، على أن هذا لا يعني رفضها أو التنكر لها باسم هذه الأخطاء، ولا يدفعنا هذا إلى تقليص جبهة التحالفات الاستراتيجية العالمية وتقسيمها إلى شرق وغرب، وإثارة الشكوك في وجه قوى ثورية هي مركز الثقل، وحجر الزاوية في هذه التحالفات العالمية ضد الإمبريالية والصهيونية، ومن أجل التحرر والتقدم والسلام العالمي. لهذا كله، فإن هذا المشروع الذي قدمه لنا د. عبد الملك ليس مشروعا حضاريا يعبر كما يزعم عن "عروة وثقى" بل هو مشروع شوفيني سلفي لا يفضي إلى تغيير جذري وطني أو اجتماعي، فضلاً عن أنه يحض على الانفصال والانقسام والعزلة بين قوى الثورة العالمية، ويشكك في رموزها النضالية الأساسية، ويغذى أوهاما ووعيا زائفًا لا يؤدي في النهاية إلا إلى تكريس الأوضاع المتخلفة الراهنة وتبريرها.

ما أكثر الاتجاهات المشابهة – مضمونًا وغاية – التي نجدها في فكرنا العربي المعاصر.

"حول ندوة التراث وتحديات العصر"
(١) التراث.. ذلك المجهول(*)

بين الرابع والعشرين والسابع والعشرين من سبتمبر عـام ١٩٨٤، انعقدت في القاهرة ندوة حول "التـراث وتحـديات العصر في الوطن العربي". وكانـت النـدوة فـي الحقيقـة استمرارا للحوار الدائر، بل المحتدم حول هذه القضـية فـي بلادنا العربية جميعا بغير استثناء. وهو حوار لم ينقطع منـذ أواخر القرن الثامن عشر حتى الآن، وإن تكـررت أحيانًـا واختلفت في أغلب الأحيان أسئلته، وإجاباتـه طـوال هـذه الفترة، ونتساءل لماذا هذا الاستمرار التاريخي لإلحاح هـذه القضية على الفكر العربي الحديث والمعاصر على السـواء؟ ولماذا تتكرر الأسئلة والإجابات ولماذا تختلف؟! لقد كانـت هذه الندوة مجالاً تحققـت فيـه هـذه الظـاهرة: التكـرار والاختلاف في الأسئلة والإجابات.

(*) جريدة القبس الكويتية في 11/11/1984.

حقا، لقد اشترك في هذه الندوة بعـض الـذين يمثلـون بكتاباتهم هذه القضية، ويعبرون عنها فـي فكرنـا العربـي المعاصر، تكرارا أو اختلافًا، وإن غاب عن المشاركة فـي اللجنة بعض التيارات وبعض من يمثلون التيارات المشاركة في الندوة تمثيلاً أفضل من بعض المشاركين فيها! ولهذا قـد تصلح هذه الندوة نقطة انطلاق لدراسة هذه الظاهرة، ظاهرة الاستمرار التاريخي – تكرارا أو اختلافًا – لقضية العلاقـة الإشكالية بين التراث والعصر.

ونتساءل في البداية: ما هو التراث؟ ولعلي أصدم الكثيـر من القراء عندما أجيب: بأنه لا يوجد تراث في ذاته! فالتراث هو قراءتنا له، هو موقفنا منه، وهو توظيفنا له! لست أقصد من هذا أنني أنفي أو ألغي الحقيقة الذاتية للتراث، أو أتجاهل أو أتغافل عن تحققه الموضوعي بالنسبة إلينا! إن التـراث – بغير شك – موجود، قائم، متحقق بالفعل موضعيا وماديا، في نص، في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في سـلوك، في عمارة، في بناء، في نظام حكم، في أشكال تعبيرية قولية أو حركية أو مادية، في أعراف، فـي عـادات، فـي آداب شعبية، في خبرة، إلى غير ذلك. والتراث موجود قائم يتحقق

كذلك بالفعل زمنيا، في لحظة تاريخية – اجتماعيـة معينـة. وتتراكم هذه اللحظات الزمنية، وتتصـل لتشـكل تاريخنـا القومي الثقافي – التراثي العام، على أن هذا الوجود التراثي المتحقق ماديا وزمنيا وتاريخيا ينتسب إلى الماضي، ولهـذا فهو تراث؛ أي إنه أثر، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمـة أمامنا على نحو مادي أو معنوي، على أنه ليس فعلاً أقـوم به، بممارسته، بتحقيقه ابتداء، وإنما هو تحقق سـابق علـى وجودي. ولهذا فحقيقته في ذاتها مشروطة بمدى معرفتي بها، وطبيعة موقفي منها وتوظيفي لها. قد أتجاهـل التـراث أو أكرره حرفيا، أو أفسره، أو استلهمه، أو أهول من شـأنه أو أهون منه، وقد أراه على هذا النحو أو ذاك. وفي أي موقف من هذه المواقف يفقد التراث ماضيه - حتـى لـو كررتـه حرفيا – أي يفقد حقيقته الذاتية المرتبطة بغير شـك بسـياقه الزمني التاريخي والاجتماعي الخاص، ويصبح جـزءا مـن زمني، من سياق حاضري الخاص!.

ولهذا فإن الموقف من التراث، ليس موقفًا من الماضي، وإنما هو موقف من الحاضر! فبحسب موقفي من الحاضـر، يكـون موقفي من الماضي، وليس العكس كما يقال أو كما يظن!.

إن الماضي هو سندي وسلاحي لمشـروعية حاضـري وبحسب معرفتي بحاضري، وموقفي من حاضـري، تكـون معرفتي وموقفي من الماضي، ولست أقصد الحاضر الـذي تعيشه أنت الآن، وأعيشه أنا. وإنما أقصد كل حاضر، فكـل لحظات التاريخ الإنساني عامة والعربي خاصة، هي مـاضٍ كان حاضرا وهي حاضر أصبح ماضيا.

وطـوال هـذا "الماضـي – الحاضـر" و "الحاضـر – الماضي"، كانت هناك دائما إضافات وممارسات ومنجـزات مادية وفكرية وثقافية وروحية تصبح تراثًا مع كل انتقال لها من حاضر إلى ماض؛ أي مع كل حاضر جديد بالنسبة إليها. وكانت هناك دائما كذلك مواقف جديدة ومتجددة مـن هـذه الإضافات التراثية المتراكمة زمنيا، مع كل حاضر جديد في المستقبل. وهكذا تتضاعف وتتـراكم الإضـافات التراثيـة، وتتضاعف وتتراكم معها المواقف من هذه الإضافات، وهذه المواقف تصبح بدورها مع الزمن إضافات تراثية!.

وعندما نتحدث عن التـراكم والإضـافة فـي الـزمن، لا نتحدث عن آنات زمنية مفرغة، تتحرك داخلها التراكمات والإضافات التراثية حركة خطية أو خيطية طولية مسـطحة، وإنما نتحدث عن تاريخ؛ أي نتحدث عن كثافـة إنسـانية – اجتماعية، نتحدث عن أنظمة حكم، وأنسقة علاقات اجتماعية وأنسقة قيم وأفكـار ومشـاعر، نتحـدث عـن صـراعات ومصادمات مصالح في مستوى الواقع الاجتماعي العملـي، وفي مستوى الثقافات النظرية والروحية والإبداعيـة علـى السواء، نتحدث عن عوامل داخلية وتأثيرات خارجية، عـن دوافع ذاتية وشروط موضوعية، عن قوى فرديـة وأخـرى مجتمعية، نتحدث عن التاريخ. وبهذا المعنى الحي الصراعي المتحرك للتاريخ، وفي إطـاره، ومـن عناصـره العينيـة ومعطياته المشخصة تتشكل الإضـافات التراثيـة، وتتحـدد المواقف من هذه الإضافات التي تصبح بـدورها إضـافات جديدة، ومن هذه الإضافات المتجددة يتشكل ويتحـدد كـذلك التاريخ نفسه!.

نستخلص من هذا كلـه: أولاً: أن الإضـافات التراثيـة المتجددة، تختلف دلالالتها بـاختلاف المراحـل واللحظـات التاريخية والاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة للمواقف من هذه الإضافات، فإنها تختلف كـذلك بـاختلاف هـذه المراحـل واللحظات. ولهذا فإن كل إضافة تراثية هي نفسها موقف من إضافة تراثية سابقة عليها، وهي موضوع لموقـف تراثـي لاحق عليها سيصبح بدوره موضوعا لموقـف؛ أي إضـافة تراثية.. وهكذا إلى غير حد.

ونستخلص من هذا ثانيا: أنـه لا يوجـد شـيء واحـد أو منجز واحد من منجزات الماضـي التـاريخي يمكـن أن نقصر عليه كلمة تراث، بل هناك إضافات تراثيـة متعـددة، ومختلفة، ومتنوعة. فليس التراث هو التراث الديني وحده – كما يقلصه البعض – وليس هو الثقافـة الرسـمية السـائدة وحدها، كما يقول البعض كذلك، بل هو – فـي تقـديري – منجزات الماضي كله، بكل عناصرها ومحاورهـا الدينيـة، والروحية والوجدانية والعلمية والأدبية والفنيـة والسـلطوية والشعبية والنظرية العملية، والإدارية والتنظيمية والعمرانيـة إلى غير ذلك.

ونستخلص من هذا كذلك ثالثًـا: أن العلاقـة بـين هـذه المنجزات، أو الإضافات التراثية لا تتسم بالاستواء والتوازن، أو التوازي في المستوى الأفقي لمرحلة تاريخيـة معينـة أو لعصر أو مجتمع أو جيل محدد. ولا تتسم بالإضافة التراكمية التراتبية المحايدة في المستوى العمودي بين مراحل التاريخية المتوالية المتتابعة. وإنما هي سواء في المستوى الأفقـي أو المستوى العمودي علاقة اختلاف ومغايرة وصراع. على أن الصراع على المستوى العمودي هو بعد أساسي مـن أبعـاد الصراع على المستوى الأفقي، بمعنى أنه صراع لامـتلاك الحاضر، وليس صراعا لامتلاك الماضي، وإنمـا لتوظيـف الماضي لصالح امتلاك الحاضر، وبمنحه مشروعية عميقـة تراثية تاريخية. إنها المعركة المتكـررة أبـدا وإن تغيـرت واختلفت مضامينها دائما، المعركة بين التقليد والتجديد، بـين المحافظة والتغيير، وهي فـي جوهرهـا معركـة تتعلـق بالحاضر، بكل حاضر، تتعلق بأبنيته وهياكله السائدة المهيمنة في المجالات الدينية والعلمية والفكريـة والأدبيـة والفنيـة والتشريعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية عامة. وهي معركة بين الفئات الاجتماعية الراغبة مصلحيا في تكـريس

هذه الأبنية والهياكل السائدة وإعادة إنتاجها، وبين الفئات الاجتماعية الراغبة مصلحيا كذلك في تغيير هذه الأبنية والهياكل تغييرا جذريا. وإن كان الأمر لا يتم عمليا بهذا التبسيط والوضوح. فما أكثر الذين يتصورون أنهم يدافعون عن التراث لذات التراث، أو عن لحظة من لحظاته أو عن موقف من مواقفه، مدفوعين إلى ذلك بروح ديني أو قومي، ويكرسون بهذا أوضاعا متعارضة مع مصالحهم وهم لا يعلمون! وما أكثر الذين يتخذون من التراث وسيلة لتغييب الحقائق، وحرف الأنظار، وتزييف الأفكار فضلاً عن إرهابها وقمعها.

ومن هذه الاستخلاصات الثلاثة تبرز الطبيعة الأيديولوجية للتراث، أو بوجه أدق – للموقف من التراث، وتبرز هذه الطبيعة في رؤيتين محوريتين: الأولى هي الرؤية التاريخية، والثانية هي الرؤية الاجتماعية وإن تداخلت الرؤيتان في النهاية. وتتمثل الرؤية التاريخية للتراث في تحديد معنى تاريخيته، فهناك من يحدد هذه التاريخية باتخاذ منجز من منجزات الماضي في لحظة معينة من لحظات هذا الماضي، باعتباره محور إشارة ثابتة أو نقطة بدء معيارية مطلقة، يتم

الحكم بمقتضاها على كل فكر وسلوك وقيمة! والتاريخ بعد هذا المحور، وهذه النقطة هو انحدار متصل! ولهذا تتحدد مصداقية ومشروعية وسلامة أي شيء بمدى اقترابه من أو ابتعاده عن هذا المحور الثابت، ونقطة البدء المطلقة.

ولكن هناك من يرفض هذه الرؤية الإشارية الثابتة والمبدئية المطلقة للتراث، بل يرى التراث تاريخًا متحركًا متصارعا، متصلاً منفصلاً في آن، لا يراه في منجز واحد بل في كل منجز ماديا كان أو معنويا، كما يراه في النسيج الاجتماعي الشامل، ثمرة له وقوة فاعلة فيه! وهناك من يرى التراث تاريخًا متحركًا متصارعا، ولكن يرى فيه بنية فكرية واحدة تهيمن عليه كله!.

هذا من حيث الرؤية التاريخية، أما من حيث الرؤية الاجتماعية للتراث، فهي مرتبطة بتلك الرؤية التاريخية. فهناك من يرى ضرورة اتخاذ محور الإشارة ونقطة البدء؛ نموذجا يحتذى عمليا، أي اجتماعيا – بمعنى محاولة التماثل والتطابق مع محور الإشارة، وتكرار نقطة البدء واستئنافها في مختلف المظاهر الفكرية والسلوكية والتشريعية والقيمية عامة! وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية باتخاذ المحور الثابت

ونقطة البدء قاعدة، مع إمكانية تأويلها تأويلاً لا يخرجها عن جوهرها ولا يتعارض معها، وذلك مراعاة لتغير الظـروف والأحوال وتجدد الوقائع، وبهذا تتحرك الرؤيـة الاجتماعيـة لمحاولة التوفيق والتوازن والتوازي بـين محـور الإشـارة ونقطة البدء، وبين احتياجات الأحـوال المتغيـرة والوقـائع المتجددة، وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية تحركًا يخرج بهـا من هذه التوفيقية والتوازنية، بأن تكتفي من التراث بـبعض جوانبه فتختارها دون سواها مستفيدة بها فيمـا ينفعهـا فـي واقعها عامة، مكتفية بوقائع عصرها، بل منفصـلة تـراث الآخرين على تراثها! وقـد تتحـرك الرؤيـة الاجتماعيـة لاستيعاب التراث استيعابا عقلانيا ونقديا هو امتداد لموقفهـا العقلاني النقدي من واقعها عامة، مستلهمة هـذا الاسـتيعاب العقلي النقدي للتراث في اسـتيعابها وامتلاكهـا وتطويرهـا لخصوصية واقعها نفسه.

إن هذا الاختلاف الذي نراه في الرؤية التاريخية والرؤية الاجتماعية للتراث يؤكد الطبيعة الأيديولوجية للموقـف مـن التراث.

إن الموقف من التراث وهـو بالضـرورة موقـف مـن التاريخ، وموقف من المجتمع وهو لهذا موقف سياسي عملي أو على الأقل يفضي إلى مواقف سياسية عملية ذات دلالـة اجتماعية محددة، وهذا هو معنـى الطبيعـة الأيديولوجيـة للموقف من التراث.

هل معنى هذا أنه لا سبيل إلى إدراك التراث في ذاته؟ أو بتعبير آخر، لا سبيل إلى دراسة التـراث دراسـة علميـة خالصة بعيدا عن المواقف الأيديولوجية؟

لقد ذكرت في البداية أن التراث لا يوجد في ذاته، وإنمـا هو قراءتنا له وموقفنا منه، وتوظيفنا له، على أني استدركت بعد ذلك وقلت بـأنني لا أنفـي حقيقتـه الذاتيـة ووجـوده الموضوعي، وإن كانت هذه الحقيقة الذاتية وهـذا الوجـود الموضوعي مشروطين بمعرفتنا وموقفنا وتوظيفنا، وبالتـالي قصرت التراث على معرفته وتوظيفه الأيديولوجيين.

مرة أخرى هل من سبيل إلى معرفة التراث معرفة غيـر أيديولوجية؛ أي معرفة علمية؟ نعم، بغير شـك، إن الجهـود التي تبذل في تحقيق نصر تراثي، وفي نشره نشرا صـحيحا دقيقًا، والدراسات التي تقوم لاكتشاف أثر معماري قـديم، أو

لتحديد معالمه تحديدا وصفيا دقيقًا بعد اكتشافه، هـي جهـود علمية بغير شك. وما أكثر الجهود التي بـذلها المسـتعربون الأجانب والدارسون العرب في هذا السبيل، تحقيقًا لنصوص، واكتشافًا لآثار، وتحديدا لمعالم، إن العلم بالنسبة للتراث يقف عند الحدود الوصفية التقريرية الخالصة للتراث في مختلـف تجلياته.

ولكن عندما نبدأ في الانتقال من عملية التحقيق والوصف إلى عملية التقييم والتوظف؛ فإننا ننتقل مباشـرة إلـى أفـق الأيديولوجية! إننا جميعا نحيـي جهـود المسـتعربين فـي اكتشاف، واستجلاء ملامح جوانب كثيرة من تراثنا الـديني والأدبي والاجتماعي والتاريخي اكتشافًا واسـتجلاء وصـفيا وتقريريا، ولكن ما أكثر ما نرفضه ونعيبه، بل ندينـه فـي جهود كثير من المستعربين في كثير من تقييماتهم وأحكامهم التي نتبين فيها الأيديولوجية الاجتماعية التي ينتسبون إليهـا، ولا أقول الأوطان! ولا يقتصر الأمر على المستعربين، وإنما يمتد بالضرورة إلى الباحثين العرب أنفسهم، ولكن لا يقتصر الأمر على الباحثين وحدهم، فقد أصبح تراثنا القديم عجينـة ميسرة طيعة يصوغ منهـا كثيـر مـن كتابنـا ومفكرينـا

وصحفيينا، بل ومن القائمين بالسياسية في بلادنـا العربيـة، يصوغون منها ملامحهم الفكرية هم، وتطلعاتهم وممارساتهم السياسية والاجتماعية هم، ويخوضون بها معارك الحاضـر، طلبا للمشروعية والمصداقية المفتقـدة فـي هـذه الملامـح والتطلعات والممارسات!

وهكذا أصبح التعامل مع التراث تعاملاً إيـديولوجيا، وإن تراوحت واختلفت مستويات هذا التعامل الإيـديولوجي بـين الموضوعية والجدية والمسئولية، وبين الاستخفاف والإسفاف والتضليل! وعن هذا التعامل الأخيـر لـن أتحـدث. وإنمـا سأتحدث عن المستوى الذي يتسـم بالموضـوعية والجديـة والمسئولية. ففي هذا المستوى نفسه يختلف ويتراوح مستوى الاقتراب والابتعاد من الموضوعية والعلميـة والدقـة فـي التعامل مع التراث، وينبع هذا من طبيعة المرتكـزات لهـذه الأيديولوجية أو تلك. فرغم أن الأيديولوجية كمفهوم تتعارض مع مفهوم العلم، فهناك من الأيديولوجيات مـا تقـوم علـى مرتكزات منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية.. وهناك من الأيديولوجيات ما تتعارض مرتكزاتها تعارضـا تامـا مـع العقلانية والتاريخية، وتنبع مـن أسـاس إطلاقـي إيمـاني لا تاريخي. وهناك من الأيديولوجيات ما تتذبذب منهجيا بين العقلانية والإيمانية، متخذة موقفًا توفيقيا أو انتقائيا.

على أن هذه المواقف الأيديولوجية جميعا على اختلافهـا تتسلح بالتراث في معاركها الفكرية والاجتماعية والسياسـية التي لا تتعلق بالماضي – كما أشرنا – وإنمـا بالحاضـر، تكريسا له أو ثورة عليه، وتحتدم هذه المعارك اليـوم علـى أرض التراث. ولكن لماذا تحتدم المعارك بوجه خاص اليوم؟ حقًا، إنها – كما ذكرنا في البداية – امتداد لحوار لم ينقطـع منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم.. ولكن.. لماذا هذا الاحتدام اليوم.. الآن؟.

ذلك أننا نكاد نعود من جديد إلى ما يشبه القرنين الثـامن والتاسع عشر بحثًا عن مخرج، عن نهضة من هذه الوهـدة التي يرقد فيها العـالم العربـي اليـوم! أن تبعيـة شـاملة للإمبريالية العالمية عامة، وللإمبريالية الأمريكية والحركـة الصهيونية خاصة، تمسك بخناقنا فـي مختلـف المجـالات والمستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية. فمـا السبيل للخروج من هذه الوهدة، من هذه التبعية؟ إن المعركة الفكرية الدائرة اليوم على أرض التراث، هي جزء من هـذه المعركة الفكرية الأكبر الدائرة بين الإجابات المختلفة علـى هذا السؤال – الجرح. وهي معركة بـين الـوعي الزائـف والوعي الصحيح، بين الوعي الضبابي والهلامـي والـوعي الموضوعي العلمي، بين وعي التعلق بأوهام يوتوبية والوعي

بضرورة السيطرة على قوانين واقعنا العربي فكريا وعلميـا وعمليا أيضا، إن إشكالية العلاقة بين التراث والعصر، بـين الأصالة والتحديث، بين الاستقلال والتبعيـة ليسـت مجـرد إشكالية ثقافية، بل هي أساسا إشكالية موضوعية نضالية. لقد كانت المسافة بين عنصري هذه الإشكالية تتضاءل وتخـف الثنائية بينهما في ظل المرحلة الناصرية كلما احتدم الصراع مع الإمبريالية والرجعية، وكلما تحققـت منجـزات وطنيـة واجتماعية، لقد كان الفعل المناضل الواعي يحقق تواحدا حيا بين الأصالة والمعاصرة، كان يستحضر التـراث عقلانيـة تاريخية فعالة تسهم في بناء المصنع وإنسان المستقبل!.

في فعل التغيير والتجديد والنضال الواعي تتحقق أصالتنا، ويتحقق في الوقت نفسه تحديثنا وتقدمنا الذاتي والموضـعي، وتكاد تختفي إشكالية الازدواج والثنائية، وعندما نعاني التبعية والتخلف جرحا نازفًا في جسدنا العربـي، ونعـاني عجـز الأنظمة وتواطؤها، تزداد المسافة بين طرفـي الإشـكالية، وتعمق هوة الازدواج والثنائية وتختلف وتتصارع الإجابـات الصحيحة والزائفة على "السؤال – الجـرح"! مـا السـبيل للخروج من التخلف والتبعية في مواجهة تحـديات العصـر واعتداءاته؟!.

وقد يقال: إنه سؤال حول طريـق التنميـة الاقتصـادية المستقلة، وهذا صحيح ولكنه كذلك ولهذا، سؤال حول حقيقة التراث وحول الموقف الصحيح منه!! ذلك أنه باسم التـراث وباسم استغلال جانب من جوانبه، ما أكثر ما يمتلئ طريـق التنمية بالضباب والضلال والتعمية.. ويصبح تكريسا للتبعية لا خروجا منها!.

أليس من الواجب منهجيا، أن نتأمـل تـأملاً سـريعا، أو نتذكر على الأقل إجابات فكرنا العربي الحديث علـى هـذا السؤال، قبل أن نجلس إلى مفكرينا المعاصرين.. نستمع إلى إجاباتهم؟.

(٢)
حوار التراث والتبعية في فكرنا المعاصر(*)

في قلب الثورة المضادة، والتبعية الشاملة، وعجز الأنظمة العربية وتواطؤها، تظل الإجابات – الجديدة – القديمة على أسئلة الواقع والتراث: لماذا انهار المشروع القومي التقدمي؟

هل بسبب تخلينا عن الليبرالية (الرأسمالية) التي كانت سائدة (نسبيا، وعلى نحو خاص) قبل هذا المشروع القومي. في مصر وسوريا والعراق؟ - هل بسبب تقلص الممارسات الديمقراطية وسيادة الزعامية والبيروقراطية في ظل طبيعة هذا المشروع القومي؟! – هل بسبب تخلينا عن تراثنا الديني الإسلامي، وتشبثنا بالعقلانية والعلمانية في مشروعاتنا وخططنا وسياساتنا الداخلية والخارجية؟! – هل بسبب التصورات والقيم الغربية – نعم الغربية عامة رأسمالية كانت أو اشتراكية – التي التزمنا بها، فأخرجتنا عن أصالتنا،

(*) جريدة القبس الكويتية 25/11/1984.

وعمقت تبعيتنا لهذا الغرب؟ - هل بسبب توفيقية المشـروع القومي ومواقفه الوسـطية، السياسـية منهـا والاقتصـادية والاجتماعية؟

وتحتدم الصراعات بين هذه الأسئلة التي تكـاد تتضـمن إجاباتها! وفجأة تقوم الثورة الإيرانية. وهي ثـورة وطنيـة ديمقراطية بكل معاني الكلمة وأروعها، شاركت في إنجازها وفي تصحياتها وفي بطولاتها، قـوى وطنيـة وديمقراطيـة وثورية مختلفة، من دينية وليبرالية وماركسية. وتوجه هـذه الثورة الشعبية أكبر ضربة لأعتى قوة إمبريالية في العالم هي الإمبريالية الأمريكية. ولكنها تتحرك تحت قيادة بل زعامـة دينية باهرة! ولهذا سرعان ما يتم الاستقطاب الفكري حـول هذه الثورة وحل طبيعة زعامتها. ويتقلص مفهـوم التـراث مقتصرا على عباءته الدينية وحدها! وتنطلق العقود والقلوب والحناجر والأسابع تشير إلى إيران: هذا هو الطريق والحق والحياة! وليس الطريق هو الثورة الشعبية، طريق التحـالف الثوري بين مختلف القوى الوطنية والديموقراطية والتقدمية، بل الطريق هو الدين وحده! وتبدأ النظريات في العالم أجمـع تصاغ حول اليقظة الإسـلامية الجديـدة، وحـول الثـورة

الإسلامية وقيامها في مواجهة الإمبريالية بل العالم المتحضر عامة، والتي تقدم نموذجا حضاريا بديلاً، وتصبح إيران إلهاما لبعض الإجابات على أسئلة واقعنا العربي المأزوم المهزوم، ورغم تحول الثورة الإيرانية من ثورة تحرر وتقدم، إلى مجزرة وحماقة ضد أخلص أبنائها ومناضليها من وطنيين، بل أهدافها التي قامت من أجلها!.

ومن جديد أخذت تبرز وتتعمق إشكالية العلاقة بين التراث والعصر، هذه الإشكالية التي كانت قد خفتت – إلى حد ما – خلال مرحلة صعود المشروع القومي إلى السلطة، وخاصة خلال احتدام المعارك مع الإمبريالية العالمية والرجعية العربية، كما سبق أن أشرنا في المقال السابق.

وعلى طول البلاد العربية وعرضها تصدر الكتب وتنشر المقالات وتنعقد الندوات حول هذه الإشكالية التي تزداد عمقًا وتفاقما. وبرغم أن ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي" التي انعقدت في القاهرة مؤخرا بين ٢٤ – ٢٧ من سبتمبر ١٩٨٤، لم تتسع لبعض التيارات الفكرية المعاصرة ذات الوزن والدلالة، أو لبعض المعبرين أفضل تعبير عن بعض التيارات التي تواجدت في الندوة – كما سبق أن أشرنا

في مقال سابق، فإنه من المفيد أن نعـرض للموقـف مـن التراث في فكرنا العربي المعاصر خلال ما دار من مدخلات ومناقشات، مع الحرص على الإشارة إلى التيارات والأعلام التي لم تشارك في الندوة.

ونستطيع أن نرصد أربعة تيارات رئيسية في هذه النـدوة هي:

١- التيار العقلاني.

٢- التيار النقدي السلبي.

٣- التيار العلماني التقدمي عامة والماركسي خاصة.

٤- التيار السلفي الجديد، وسنقوم بعرضها أولاً على أن نعرض بعد ذلك للتيار السلفي المتزمت المتعصـب الذي لم يشارك في الندوة.

١- التيار العقلاني الليبرالي: ويتشعب هذا التيار إلى ثلاثة اتجاهات، اتجاه يمكـن أن نطلـق عليـه اسـم الاتجـاه الليبرالـي العقلانـي الأخلاقي، وقد برز في الورقة التي قدمها د. قسطنطين زريق حول "المـنهج العصـري" إيجابياته وسلبياته، واتجاه يمكـن أن نطلـق

عليه اسم الليبرالي العقلاني الديني، وقد برز في ورقة د. أحمد كمال أبو المجـد بعنـوان "وصل التراث بالعصر والنظـام السياسـي للدولة" واتجاه ثالث يمكن أن نطلق عليه اسم الاتجاه الليبرالي العقلاني القومي، وقد بـرز في ورقة د. سعد الـدين إبـراهيم بعنـوان "العدالة الاجتماعية بين التـراث وتحـديات العصر" وفي ورقة د. أحمد صدقي الدجاني بعنوان "الفكر الغربي والتغيير في المجتمـع العربي".

يعرض د. زريق في بحثـه للسـمات الإيجابيـة للـنهج المصري، كالعقلانية والعلمانية والإنسانية إلى غير ذلك، كما يعرض للسمات السلبية لهـذا الـنهج كـالحروب والتسـلح والفروق بين الشعوب. وهو يدافع بشكل عـام عـن وحـدة الحضارة العصرية، على أنه يحرص على تأكيد أنه لا سبيل للتخلص من السمات السلبية إلا بتعميق الجانـب الأخلاقـي الإيماني في نهجنا العصري، وهنا يقوم د. زريق بنوع مـن التوفيقية بين الجانب الأخلاقي الإيماني والجانـب العقلانـي

العلماني، ويبرز مفهوم التراث في علاقته بالعصر في هـذا الجانب الإيماني الأخلاقي فحسب، كقوة وكقيمـة للتـوازن والاعتدال. على أننا نلاحظ أنه لا يفرق داخل العصر، بـين مشروع رأسمالي أو مشروع اشتراكي، ولا يشـير بكلمـة واحدة إلى الاستعمار والصهيونية كسلبية من سلبيات الـنهج العصري، وعندما يتحدث عن هذه السلبيات يعممها تعميمـا شاملاً للعصر كله دون تحديد سياسي أو طبقي أو تاريخي.

وإذا كان فكر د. زريق هو فكر ليبرالي عقلاني ذو توجه أخلاقي. فإن فكر د. أبو المجد هو فكـر دينـي ذو توجـه ليبرالي عقلاني. و د. أبو المجد يقدم رؤية عقلانية مستنيرة متفتحة للفكر الديني الذي يتعامل ويتفاعل مع العصر تفاعلاً إيجابيا ديمقراطيا، ولكن دون أن يحدد رؤية اجتماعية معينة. وبرغم أن د. أبو المجد يرفض القول بسلطة دينية ويقول إن هذا ليس من الإسلام في شيء غير أنه يرى ضرورة الأخـذ بالشريعة الإسلامية، دون الاقتصار عليها بل يقول بضرورة الاستفادة واستلهام مختلف الخبرات الإنسانية النافعـة لنـا، والمعبرة عن احتياجات وضرورات العصر.

أما الدكتور الدجاني فهو يعرض للتفاعـل بـين الفكـر العربي والحضارة الغربية عرضا وصـفيا، وهـو يـرفض التقليد الأعمى للغرب، كما يرفض القطيعة معه، ويدعو إلى ما يسميه بالاستجابة الفاعلة إزاء الغرب، ولكنه لا يحدد مـا هو هذا الغرب، وما طبيعة التوجه الاجتماعي والسياسي لهذه الاستجابة الفاعلة! ويختتم بحثه بكلمة بالغة التفـاؤل يقـول فيها، "إن الأمة العربية قد حققت انبعاثًا حضاريا في القرنين الأخيرين اللذين شهدا تجربة تفاعل فذة بين الفكـر الغربـي والمجتمع العربي. وقد شمل هذا الانبعاث الحضاري مختلف الميادين والحقول. وغلب على هذا التفاعل تيار الاسـتجابة الذي أوصل الأمة العربية اليوم إلى قُدرة أعظم على كيفيـة التعامل مع الحضارة الغربية"! وهكذا تختفي تمامـا مقولـة التبعية، ولا تبرز إلا هذه الدعوة المتفائلة الشـديدة التفـاؤل للاستجابة الفاعلة دون أي تحديد سياسي أو اجتماعي لها.

أما د. سعد الدين إبراهيم فرغم أن عنـوان بحثـه هـو "المشكلة الاجتماعية بين التراث وتحـديات العصـر" فإنـه لا يعرض لهذه المشكلة الاجتماعية، وإنما يكتفـي بدراسـة موقف تيارات أربعة من العدالة الاجتماعية، أما هذه التيارات

الأربعة فهي "الإخوان المسلمين والتيار الليبرالـي" والتيـار الذي يسميه "بالقومي الاشتراكي" والتيار الماركسي " والحق أنه يقدم في البداية تعريفًا للعدالة الاجتماعيـة يغلـب عليـه الطابع الليبرالي الخالص. ثم يأخذ بعد ذلك عـرض نقـدي للتيارات الأربعة.

إنه يأخذ على التيار الإخـواني طابعـه الـلا تـاريخي الطوبوي الذي يتسم بالنسق المغلق، فضلاً عـن خلـو هـذا التيار من مشروع اجتماعي متكامل، إلى جانب موقفه مـن قضية المرأة والأقليات، ويأخذ على التيار الليبرالـي غلبـة الطابع الوطني في سلوكه على الطابع الاجتماعي، بل تخلف هذا الطابع ويأخذ على التيار الماركسي أنه لم يحسن دراسة الواقع العربي دراسة علمية، كما يأخذ عليه مواقفه من قضية الوحدة العربية وقضية فلسطين دون أن يحدد بدقة حقيقة مـا يأخذه على هذه المواقف. أما التيـار القـومي الاشـتراكي، فيمتدح فيه بروز القضية الاجتماعية في برنامجه، وابتعـاده عن التفسير الديني التراثي، وإن أخذ عليه أنه لم ينجح فـي الخروج بالواقع العربي من التبعية، وينتهي بحثه بدعوة إلى التعايش السلمي بين هذه التيارات الأربعـة، دون أن يحـدد موقفًا واضحا من واحد منها، وإن كنا نستشعر اقترابه مـن التيار القومي الاشتراكي.

ونخرج من عرض هذا التيار الليبرالي العقلاني الأخلاقي والديني والقومي، ومن المناقشة التي دارت حوله باتجاه عام هو أقرب إلى التوفيقية بين التراث والعصر. إنه دعوة إلـى التفاعل بينهما، ولكن دون تجديد رؤية موضوعية للتراث، أو رؤية اجتماعية لهذا التفاعل أو للعصر. ونستطيع أن نضـم إلى هذا التيار اسما بارزا لم يشارك في الندوة، ولكنه – في تقديري - من أبرز المعبرين عـن هـذا التيـار الليبرالـي العقلاني التوفيقي عامة في فكرنا العربي المعاصـر هـو د. زكي نجيب محمود، وأن يكن ذا توجه وضـعي برجمـاتي انتقائي.

في مواجهة هذا التيار الليبرالي العقلاني التوفيقي، يقـف تيار آخر يمكن أن نسميه بتيار الرفض المطلـق، أو النقـد السلبي، وقد عبرت عنه في الندوة ورقتان هما ورقة الأستاذ محمد أركون بعنوان "نظرة بديلة في هوية تراثنا ومحتـواه" والثانية هي ورقة د. عبد الكبير الخطيبي بعنوان "من أجـل فكر مغاير" والورقة الأولى هي دعوة إلى نقد الفكر التراثـي العربي نقدا شاملاً في ضوء معطيات الاكتشافات الجديدة عن ماهية الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ؛ أي دعوة إلـى

محاكمة أبستمولوجية للتراث لا محاكمة أيديولوجية! وبـرغم ما في هذه الدعوة النقدية من إيجابية بشكل عـام، إلا أنهـا لا تستند إلى رؤية تاريخية اجتماعية موضـوعية للتـراث، فضلاً عن أنها تكاد تدين التراث ككل، وتدعو إلـى تخطيـه جملة. كما تتسم الورقة بالتعالي والتعميم.

وكذلك الأمر بالنسبة لورقة د. الخطيبي، الذي يكاد يتسلح بفلسفة الفيلسوف الفرنسي "داريدا" خالطًا فلسفته بعناصر من فلسفة كل من نيتشه وهايدجر وفرويد، ليدعو في النهاية إلى رفض شامل كامل للتراث، بل لكل نسق عقلاني أو تاريخي أو علمي أو ديني. وهو يكاد يسوى بين مختلف هذه الأنسقة معتبرا أن كل نسق أيا كان فهو ميتافيزيقًا، ولا بد من تفكيك كل ميتافيزيقا. على أن مفهومه للميتافيزيقا مفهوم ميتافيزيقي كذلك في تقديري! إنه يدعو إلى استراتيجية مغايرة، إلى فكر مغاير، فكر تهديمي لكل نسق، لكل ميتافيزيقا على حد تعبيره سواء بالنسبة لتراثنا القديم، أو بالنسـبة للفكـر الأوروبـي المعاصر. وهو يطلق على هذا الموقف "النقد المزدوج" ولكنه في الحقيقة ليس نقدا بالمعنى العلمي الموضوعي، بقدر ما هو رفض إطلاق ذو طابع شعري رومانطيقي وجودي فوضوي

دون أن يحدد رؤية جديدة! ولهذا لا نكاد نخرج من دعوتـه إلى المغايرة إلا بمجرد هذه الدعوة إلى المغـايرة المجـردة ذاتها باسم التحرر والإبداع على نحو مطلق مجـردا! ونكـاد نجد امتداد هذه الدعوة في أعمال مفكر وأديب لم يشارك في الندوة هو أدونيس سواء في كتاباته التراثية أو رؤيته النقدية والأدبية.

وننتقل بعد ذلك إلى التيـار العلمـاني التقـدمي عامـة، والماركسي خاصة في هذه الندوة، ونقول منـذ البدايـة إن التيار الماركسي لم يكن له وجود في الندوة يتفق مع وزنـه في الساحة الفكرية والسياسية العربية. ونتبين لهـذا التيـار العلمي التقدمي عامة ثلاث مداخلات في النـدوة.. المداخلـة الأولى للدكتور وليم طيب تيزيني بعنوان "إشكالية الأصـالة والمعاصرة في الوطن العربي" والمداخلة الثالثـة للـدكتور محمد عابد الجابري بعنوان "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر" صراع طبقـي أم مشـكل ثقافي؟".

ودراسة د. وليم سليمان هي تحليـل علمـي موضـوعي لتبعية مؤسساتنا من هذه التبعية، لا يرفض الخبرات الغربية رفضا مطلقًا، وإنما برفض المشروع الوافد الذي يكون هدفه تحقيق مصلحة الغير على حساب مصالح الشعوب.

والمهم في تقديره هو تحديد التوجهات الأساسية للمجتمـع المعبرة عن مصالح الشعب وخصائصه القومية. ففي ضوئها يكون حسن الاستيعاب لنظم ومؤسسات أكثر كفاءة وفاعلية. ولعل الفارق بين د. وليم سليمان وبين دعوة د. الدجاني هو وضوح النظرة الاجتماعية التقدمية الموضوعية في دعوة د. وليم في تحليله.

أما د. تيزيني فقد اكتفى في الحقيقة بعرض تيارات ثلاثة في الفكر العربي الحديث، هي على حد تعبيره التيار السلفوي والتيار العصروي، والتيار الانتقائي. الأول تقليـد للماضـي والثاني تقليد للغرب، والثالث انتقاء وتوفيق بينهما. والحق أن د. تيزيني قد قاص بهذا تيارات الفكر الحديث تقليصا مخلاً، فضلاً عن أنه لم يحسن تحديد ممثليها.

فالطهطاوي مثلاً ليس كما يقول هو المفكـر النمـوذجي للتيار السلفوي. فقد يكون من الممكن أن يقال عنه أنه مفكـر توفيقي يحاول التوفيق بين التراث وحقائق العصر، وإن كنت أرى أن الجانب العقلاني عند الطهطاوي أعمق وأقوى مـن الجانب التوفيقي، بل يكاد أن يكون السمة الأساسية في فكره. إما أن يكون مفكرا نموذجيا للفكر السلفوي، فهذه مغالاة، ولا أدري أين يضع د. تيزيني إذن الفكر الوهـابي؟! ويـرى د. تيزيني أن إسماعيل مظهر هو نمـوذج للفكـر العصـروي المتطرف. وهذا صحيح بغير شك، ولكنـه ينطبـق علـى المرحلة الأولى من حياة إسماعيل مظهر الفكرية – كما ذكر د. أحمد ماضي ذلك في الندوة – ولكـن إسـماعيل مظهـر سرعان ما انسلخ عن النزعة العصـرية، وتبنـى الاتجـاه الإسلامي السلفي بعد ذلك. والحق، أنه إذا كانت النهضة قـد أخفقت أهدافها، فهذا لا يعني أن فكر عصر النهضة هو فكر مخفق كما يقول د. تيزيني، أو هو فكـر يتسـم بالهجائيـة والإصلاحية والقصور! وهي أحكام تفتقد مراعـاة السـياق الاجتماعي والرؤية التاريخية. فضلاً عن أن فكـر عصـر النهضة، قد وجد له ولا يزال يجد له تجلياتـه فـي بعـض الظواهر المتصارعة في الساحة الفكرية العربية حتى اليوم.

ولعل دراسات د. تيزيني الأخرى في كتبه المنشورة حول التراث أن تكون أعمق من هذه الدراسة المتعجلة الوصـفية التي قدمها في هذه الندوة، والتي لم تتوج بأي تقييم عام فـي نهايتها، ولقد اعتبرت هذه الدراسة نموذجا للفكر الماركسي، وواجه الفكر الماركسي بسببها هجوما حادا متجنبـا مـن د. النفيسي خاصة. ولقد افتقدت الندوة بغير شك مفكرا ماركسيا من أعمق وأبرز من تعرضوا للتراث، متسـلحين بـالمنهج المادي الجدلي والمادية التاريخية هو د. حسين مروة. ففـي كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" يعرض لهذا الفكر الفلسفي من إرهاصات نشأته الأولى ثم لتطـوره، عرضا عقلانيا نقديا في سياقه التاريخي الاجتماعي "مبـرزا أن هذه الدراسة العقلانية النقدية نفسها للتراث هي سلاح من أسلحة شحذ وعينا العلمي نفسـه فـي مواجهـة حاضـرنا ولصياغة مستقبلنا.

وفي إطار هذا التيار العلماني التقدمي قـدم د. الجـابري بحثه المشار إليه آنفًا، و د. الجابري يعد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين يتبنون المـنهج العقلانـي النقـدي الجدلي بشكل عام. على أن بحثه هذا، وإن عبر فيـه عـن

إقراره بالأساس الاجتماعي الطبقي للثقافة والفكر، فإنه رأى أن إشكالية العلاقة بين التراث والعصر أو بين الأصالة والتجديد ليست إشكالية اجتماعية تعكس وتعبر عن الصراع الطبقي في المجال الفكري، وإنما هي إشكالية ثقافية خالصة! وهو يستند في هذا إلى أن بعض الظواهر الفكرية رغم أنها انعكاس للواقع فإنها مستقلة نسبية عنه. وهذا صحيح بغير شك ولكن الدكتور الجابري يصل بهذا الاستقلال بالنسبة لهذه الإشكالية إلى أنه استقلال كامل تماما؛ أي استقلال على حد تعبيره مائة بالمئة؛ أي إن إشكالية العلاقة بين التراث والصراع إشكالية ثقافية خالصة ولا تعبر عن صراع اجتماعي. والغريب في دراسة الدكتور الجابري، أنه يقول بأن هذه الإشكالية ذات طابع اجتماعي ودلالة طبقية لو قمنا بدراستها في كل قطر عربي على حدة، بل إنه هو شخصيا له دراسة لهذه الإشكالية في المغرب تستند إلى هذا المنهج وهذه الرؤية. على أنه يرى أن هذه الإشكالية على المستوى القومي العام ليست إلا رد فعل لموقف الذات العربية القومية إزاء الآخر الغربي الاستعماري! وهنا يتناقض منهج الدكتور الجابري في تحليله وتفسيره لهذه الإشكالية على مستوى كل

بلد عربي، مع منهج تحليله لهذه الإشكالية نفسها على المستوى القومي العام. ووراء هذا التناقض في تقديري رؤية قومية مثالية، لا ترى الجذور والأبعاد الطبقية الاجتماعية للمواقف القومية. على أن د. الجابري يدعو في نهاية بحثه إلى ضرورة إعادة دراسة التراث دراسة عقلانية نقدية، وإلى أننا في حاجة إلى عصر تدوين جيد. وهي دعوة مستنيرة بغير شك تضع يدها على المنهج الصحيح لمعالجة قضية التراث.

والحق أن د. الجابري مفكر عربي رصين على مستوى كبير من الجدية والتعمق والاتساق الفكري، إلا أنه يتأثر إلى حد كبير بمنهج الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، فنجد دراسته محصورة في نسق فكري مغلق يسوده ناظم فكري محدد مهيمن، أو بنية فكرية سائدة. ففي كتابه عن "الخطاب العربي المعاصر" يكاد يقلص كل قسمات هذا الخطاب – على تنوعه – في بنية واحدة هي البنية القياسية الفقهية؛ أي بنية "قياس الغائب على الشاهد" التي يكاد يجدها بنية شاملة سائدة في الفكر العربي القديم والحديث والمعاصر! وهي نظرة في تقديري ينقصها الجدل التاريخي والاجتماعي. على

أن كتابه الأخير "نقد العقل العربي" قد يخرج في جزئه الأول (تكوين العقل العربي) بعض الخروج على هذه الرؤية غير التاريخية، ولكن يصعب الحكم قبل أن نطلع على الجزء الثاني من هذا الكتاب "بنية العقل العربي". وهو لم يصدر بعد، أو لم يتح لي بعد الاطلاع عليه، والدكتور الجابري يستحق وقفة أخرى خاصة به أكثر تفصيلاً، أرجو أن تتاح لنا في المستقبل، على أن الندوة قد افتقدت بغير شك مفكرا مغربيا كبيرا هو د. عبد الله العروي، وهو صاحب رؤية تاريخية موضوعية نقدية إلى التراث في علاقته الإشكالية بالعصر.

أما التيار الأخير في هذه الندوة، فهو أخطر التيارات التي اشتجر حولها الخلاف في الندوة، ولعله يكون من أخطر التيارات التي يشتجر حولها الخلاف في فكرنا العربي المعاصر عامة. إنه تيار "السلفيين الجدد" أو "التراثيين الجدد" كما يسميه في مصر بعض المثقفين. ولقد عبر عن هذا التيار إليهم أسماء أخرى لم تشارك في الندوة في مقدمتهم د. أنور عبد الملك، وقد عرضنا لمشروعه الحضاري في مقالات سابقة و د. حسن حنفي وآخرون.

(٣)

الخروج من التبعية.. سلفيا[*]

ما هي السلفية؟

قد نستطيع أن نُعرف السلفية في فكرنا العربي الحديث والمعاصر، بأنها نزعة دينية تتخذ من العودة إلى الأصول، ومن الاستئناس بتراث الماضي، معيارا أساسيا لتقييم الحاضر ومواجهته وصياغة المستقبل؛ أي هي على حد تعبير "علال الفاسي": "التمرد على الحاضر والاستنجاد بالماضي، واكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى السير نحو مستقبله".

وهذا تعريف صحيح، ولكنه غير كافٍ وحده لتحديد معالم الحركة السلفية في فكرنا الحديث والمعاصر.

(*) جريدة القبس الكويتية : 2/12/1984.

فالسلفية كذلك، وبشكل عام، حركة وطنية إصلاحية تتسم بالمعارضة والرفض لأوضاع الفساد والتخلف التشرذم الاجتماعي والتبعية للغرب، وهي دعوة إلى اتخاذ الأصول الدينية وتراث الماضي أساس للتخلص من هذه الأوضاع.

فإذا انتقلنا من التعريف الأول المجرد، ومن التعريف الثاني العام، وحاولنا أن نتلمس الحركة السلفية في تجلياتها الواقعية المختلفة، لوجدنا اختلافات شتى في الممارسات العملية والتوجهات الفكرية.

فليس هناك سلفية واحدة.

هناك أكثر من سلفية تختلف باختلاف العوامل الموضوعية والاجتماعية التي ولدتها وأبرزتها في هذه البلد أو تلك، في هذه اللحظة التاريخية أو تلك. بل هناك أكثر من سلفية داخل السلفية الواحدة! فقد تبدأ من نقطة وموقف وسرعان ما تتغير وتتبدل عبر ممارساتها، بل قد تنتهي إلى نقطة وموقف البداية! وما أكثر الأمثلة الحية الماثلة في واقعنا العربي منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم.

لقد أصبحت بعض الحركـات السـلفية أدوات لتكـريس التخلف وتعميق التبعية، بعد أن كانت قد بدأت دعوتها حربـا عليهما! أصبحت أيديولوجيات رسمية لبعض أنظمة الحكـم العربية، لإضفاء مشروعية عليها، ولإخفاء تخلفها وفسـادها وتبعيتها.

على أن الجانب الوطني الإصلاحي المتمرد علـى واقـع التخلف والفساد والتبعية، لا يـزال صـفة بـارزة لـبعض الحركات السلفية المعاصرة، وإن اختلفت مناهجهـا العمليـة وتوجهاتها الفكرية، فمن بين هذه الحركات المتمردة نزعات تتسم بالتزمت والجمود وفقدان الرؤية الاجتماعية والتاريخية تماما، ومن بينها نزعات تتميز بالتفتح والاسـتنارة، كهـذه النزعة، أو هذا التيار الفكري الذي أشرنا إليـه فـي نهايـة المقال السابق، والذي أسمينا أصحابه بالسلفيين الجدد.

ليكن حديثنا عن هؤلاء هو حديثنا الأخيـر عـن نـدوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي". وقد تكون لنـا عودة بعد ذلك إلى من نسميهم بالسلفيين المتزمتين، وخاصة أنهم لم يشاركوا في هذه الدعوة رغم أنهم أكثر شعبية وتأثيرا من هؤلاء "السلفيين الجدد".

سأقصر حديثي على ثلاثة من "السلفيين الجدد" اهتم كل واحد منهم بالتركيز على جانب من الجوانب في عرضه لوجهة نظره في جلسات "الندوة برغم أنهم جميعا يتفقون في التوجه الفكري العام، الأول هو د. جلال أمين الذي اهتم بالتعليم التراثي كمخرج من التبعية، والثاني هو طارق البشري الذي اهتم بتطبيق الشريعة الإسلامية، والثالث هو عادل حسين الذي اهتم بقضية نمط التنمية.

قدم د. جلال أمين ورقة بعنوان "التراث والتنمية العربية بين التيارات الليبرالية والماركسية والسلفية" وقد قام فيها بانتقاد هذه التيارات الثلاثة. وكاد في انتقاده أن يصل إلى التسوية بينها جميعا، فهي جميعا ميتافيزيقية حتى العظم، فالليبرالية في رأيه لا تستند إلى أسس علمية دقيقة، بل تقوم على أسس أخلاقية وقيمية، وهي تمثل ثقافة لا تعد من ثمرات التقدم البشري، بل هي تراث خاص لثقافة بعينها هي ثقافة الغرب، والماركسية ليس لها كذلك في رأيه سند علمي، بل هي أقرب إلى الشعر منها إلى العلم! فأحكامها مسبقة وقيمية صادرة عن موقف أخلاقي وسياسي، وليست نتيجة استقراء للواقع، بل تكاد في رأيه أن تكون على قدم المساواة

مع الموقف الديني في الرؤية الميتافيزيقية المسبقة، وخاصـة في قضية أسبقية المادة على الفكر أو الفكر على المادة! وهو يأخذ على التيار السلفي بعض الممارسات مثل إقحام معـاني العصرية على التراث، والزعم بأن كل ما صلح في الماضي يصلح للحاضر والمستقبل، على أن د. جلال أمين ينتهي إلى اتخاذ التراث معيارا للخروج من التبعية. والتراث عنده ليس هو الدين وحده ولا الإسلام وحده، بـل يـرى أن التـراث المطلوب التمسك به ليس هو القواعد القانونية أو الأخلاقيـة المنظمة لسلوك الناس، وإنما الثابت من هذه القيم المنبعثة من هذه القواعد والتي استعصت على الزمن وتطور الظـروف. إن التراث المطلوب التمسك به – كمـا يقـول – لإحـداث النهضة هو فقط ذلك الجزء الحي من التاريخ الذي مـا زال يدخل في تكويننا النفسي والخلقي، ومن ثـم فهـو يتجـاوز التراث الديني ولا يشمله كله، وهو يرى أن هذا التراث هـو المصدر الوحيد للإبداع القادر على أن يفتح أمامنـا طريـق النهضة والخروج من التبعية للغرب. وهو يـرفض الغـرب كلية، وينتقد الأسس النظرية لفكره وخاصة أسـس نظرياتـه الاقتصادية التي تقوم على تعظيم معدل التنمية الاقتصـادية،

بل ينتقد كذلك دعاة التنمية المستقلة مـن مفكـري أميركـا اللاتينية من أمثال "جونتر فرانك" و "فورتـادو" وغيرهمـا. وهو يتطلع إلى طرح كل مسلمات التنمية الغربية وبديهياتها للمساءلة والشك، مؤكدا أننا لن نجد ما نستلهمه ونحقـق بـه الإبداع إلا تراثنا. والطريق هو الغوص في مقومات التراث ومسلماته والكشف عما لا يزال من ذلك حيـا فـي حياتنـا المعاصرة، ونمط تفكيرنا بعد تخليص فكرنـا العربـي مـن مسلمات الفكر الغربي وبديهياته التي لم تفرض علينا – كمـا يقول – إلا بالقوة. ثم يبقى السؤال الكبير: ما العمل؟ يجيب: إن هذا لا يتعلق بجيلي وجيلك، بل بجيل أبنائنـا وأحفادنـا، ولهذا فنقطة البداية عنده هي نظام التعليم، "بل إنـه إذا كـان هناك أي أمل في الخلاص من قبضة الأجنبي علينـا، فقـد يكون ذلك في ميدان التعليم أكثر منه في أي ميـدان آخـر "هكذا يقول د. جلال أمين والمطلوب هو نمط جديد للتعلـيم يتم به "تخريج شباب يعتز بدينه ولغته وعاداته، وأن يغـرس فيهم عادات التفكير المتفقة مع قيم التـراث، ويمكـنهم مـن الغوص في التراث وإحيائه". وهكذا بالتعليم التراثي يتحـدد في رأي د. جلال أمين طريق الخلاص من التبعية.

ولا شك في قيمة التعليم لتحقيق التغيير، ولكن يبقى السؤال معلقًا. أي نوع من التعليم؟ التعليم التراثي الديني؟ حسنًا! فمن الذي سوف يختار منه ويضع برامجه؟ إن التعليم والمدرسة عامة هي جهاز من الأجهزة الأيديولوجية للسلطة، ولهذا فتغيير نظام التعليم أو تحديده مرهون بطبيعة السلطة ووعيها وإرادتها ومصالحها! لتغيير نظام التعليم لا بد من تغيير السلطة؛ أي إقامة السلطة التي يكون هذا النظام التعليمي جزءا من برنامجها ومن خطتها ومن أيديولوجيتها. إذن لا بد من السلطة أولاً؛ أي لا بد من تغييرها حتى نتمكن من تغيير نظام التعليم، وإذا كان الأمر كذلك فإن نقطة البداية ليست تعليمية بل سياسية! لأن تغيير السلطة عملية سياسية. وإذا كانت نقطة البداية هي تغيير السلطة سياسيا، إذن فسيكون التعليم واحدا من عناصر أخرى من برامجها للخروج من التبعية، إذا أردت بتعبير آخر: ليس التعليم هو نقطة البداية، بل دونه معركة سياسية، وفضلاً عن هذا، ألا ينتشر التعليم بهذا المعنى التراثي الديني الذي يقول به د. جلال أمين في بعض البلاد العربية التي تغوص حتى نواصي رءوسها في التخلف الاجتماعي والتبعية الاقتصادية للغرب الرأسمالي؟!

ولكن.. هل د. جلال أمين يقصد إقامة مدارس خاصة لهذا التعليم الديني التراثي؟! ومرة أخرى لن يجد تمويلاً لهذه المدارس إلا عند مصادر سلطات عربية هي التي تمول التخلف، والتبعية في الوطن العربي كله!!

على أن المشكلة في ورقة د. جلال أمين لا تكمن في هذا الاقتراح الإرجائي الذي يؤكد تراثيته الأصلية، وإن كانت فلسفة المرجئة في تراثنا القديم أكثر اتساقًا من الناحية المنطقية من فلسفته الإرجائية حسنة النية. وإنما تكمن المشكلة في عدم تحديده أي موقف من خطة التنمية الاقتصادية للخروج من التبعية، فليس يكفي أن نرفض الأسس والمسلمات التي تقوم عليها النظرية الغربية للتنمية، وليس يكفي أن ندعو إلى الغوص في تراثنا بحثًا عن أسس ومسلمات جديدة مغايرة، وإنما المهم أن نحدد اتجاه التنمية، هل هي تنمية رأسمالية أم تنمية اشتراكية أم هي تنمية لا هي بالرأسمالية ولا هي بالاشتراكية؛ أي تنمية طريق ثالث إن صح أن هناك مثل هذه التنمية! في ورقة د. جلال رفض واضح للتنمية الرأسمالية، ولكننا كذلك نجد ما يشبه التوحيد والدمج والمماثلة بين طريق التنمية الرأسمالية وطريق التنمية الاشتراكية، تحت مسمى واحد هو التنمية الغربية! وهنا يبقى السؤال حول اتجاه التنمية وطبيعتها الطبقية.

والدعوة المجردة إلى الغوص والتفتيش في التراث ليست إجابة، بل هي كذلك إرجاء إلى مـا سـوف ينكشـف عنـه الغوص والتفتيش في التراث! على أن الغوص والتفتيش في التراث قد يفضي إلى توجه رأسمالي، كما قد يفضـي إلـى توجه اشتراكي. فالتراث في ذاته كما سبق أن أشرنا في مقال سابق، لا وجود له إلا في نصوصه، ثم يختلف هذا التـراث باختلاف الموقف منه، حتى التراث الـديني نفسـه، حمـال أوجه، فهناك من يرون فيه سندا للنظام الرأسمالي، وهنـاك من يرون فيه سندا للنظام الاشتراكي، بل يرون فيه نظامـا اشتراكيا، لأن التراث هو الموقف منه، هـو الأيديولوجيـة الكامنة في تفسيره وتوظيفه والتعامل معه، ولهذا فالدعوة إلى الغوص والتفتيش في التراث هـي دعـوة مجـردة، دعـوة إرجائية لا تحدد موقفًـا، إن أي تنميـة اقتصـادية حقيقيـة لا يمكن أن تتم بغير ارتباط عميق بالجذور التراثية والقومية والتاريخية والذاتية عامة للأمة، سواء كانت تنمية رأسـمالية أم تنمية اشتراكية. إن التنمية الرأسمالية اليابانية لم تزدهر إلا بعمق ارتباطها بالقوى الذاتية المختلفة للأمة اليابانية، ولكـن هذه التنمية الرأسمالية اليابانية نشأت منذ البداية وازدهـرت

في استقلال عن الرأسمالية الغربية، ولكنها اليوم ركن ركين من أركان الرأسمالية العالمية. فهل هناك سبيل اليوم لتنمية رأسمالية مستقلة، لأي بلد من البلدان التي تسمى بالنامية أو العالم الثالث؟! القضية هنا لا تتعلق بالقوى الذاتية الداخلية وحدها، بل تتعلق بنظام رأسمالي دولي لتقسيم العمل، ولا سبيل داخله للتنمية إلا في ظل التبعية المباشرة له، التي لن تتحقق بها إلا تنمية هامشية مشوهة تابعة في توجهها للسيطرة الرأسمالية الاحتكارية العالمية، ومخططاتها الاستغلالية والعدوانية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

على أن التنمية الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق وتزدهر كذلك إلا بالعوامل الذاتية والتراثية والتاريخية والقومية للأمة. هكذا تحققت التنمية الاشتراكية وتتحقق في الصين وكوريا الشمالية وفيتنام وغيرها من البلدان الآسيوية، وكذلك في مختلف الجمهوريات الشرقية في الاتحاد السوفيتي، وفي البلدان الأفريقية وبلدان أميركا اللاتينية، ولهذا تختلف أنماط التنمية في كل بلد من هذه البلاد بحسب ظروفها وملابساتها القومية الخاصة، وتقوى بمدى عمق ارتباطها بجذورها التاريخية وقواها الذاتية.

أردت أن أقول ببساطة، إن التـراث والعوامـل الذاتيـة والقومية عامة؛ عوامل أساسية في نجاح أي تنميـة مسـتقلة حقيقية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية. ولهذا فالقضية التي ينبغي أن تشغلنا في المحل الأول ليست قضية أن تكون مـع التراث أو لا تكون مع التراث؛ إذ بـلا تـراث – بـالمعنى التاريخي القومي الذاتي للتراث – لن نكون أبدا، ولن نكـون أصلاً. إنما القضية هي أي طريق للتنمية نختاره للخروج من التبعية، هل هو طريق التنمية الرأسمالية أم طريق الخـروج من هذه التنمية الرأسمالية؟ وبحسب أي من في التنمية الثقافية عامة والتعليمية خاصة، ذلك أن التنمية الاقتصادية، أي تنمية اقتصادية، ليست مسألة اقتصادية خالصة، بل هي بالضرورة مسألة اجتماعية شاملة، ولكي يبقى دائما السؤال: لمصـلحة أي القول الاجتماعية تتحقق التنمية؟ وهذا هو السؤال الذي لم يجب عنه د. جلال أمين نتيجة لإغفاله الفروق الاجتماعيـة، سوءا في موقفه من التنمية الاقتصادية أو فـي موقفـه مـن التراث.

وأنتقل بعد ذلك إلى ورقة للأستاذ طارق البشري بعنـوان "المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي".

والأستاذ طارق البشري عالم قانوني فاضل، على درجـة عالية من الجدية والأمانة الفكرية، لقد برز اسمه عند صدور كتابه القيم "الحركة السياسية في مصر سـنة ٤٥ – ١٩٥٢" الذي صدر عام ١٩٧٢، فضلاً عن العديـد مـن المقـالات والدراسات التي كان ينشرها في مجلة "الكتاب" خاصة، وفي كتابه وكتاباته المختلفة في تلك المرحلة، كان يتحرك فكريـا في إطار النزعة الوطنية الديمقراطية التقدمية عامة، بل كان شديد القرب من اليسار خاصة، على أن السنوات الأخيرة من السبعينات، سنوات النكسة والثورة المضادة في مصر، أخذت تشهد تغييرا في موقفه الفكري، ولقد ظهر هـذا فـي كتابـه "مسلمون وأقباط في إطار الجماعة الإسلامية" الـذي صـدر عام ١٩٨٢، ثم بعد ذلك في الطبعة الثانية من كتابه "الحركة السياسية" التي صدرت عام ١٩٨٣ والتي لم يغير فيها شـيئًا من متن الكتاب، مكتفيا بكتابة مقدمة يعبر فيها عـن تحولـه الفكري، وينتقد ما جاء في كتابه مـن مواقـف وتفسـيرات وتقييمات تتعلق خاصة بحركة الإخوان المسلمين. وهو فـي المقدمة الجديدة يتخذ موقف الدفاع عن التوجه الفكري العـام لحركة الإخوان المسلمين، ويفسر مواقفهم المختلفة تفسـيرا

إيجابيا. ويعد طارق البشري اليوم من أبرز الـداعيين إلـى العودة إلى التراث الديني للخروج من التبعية الغربية عامـة، ولتشكيل كل هياكل حياتنا المعاصـرة، وإذا كانـت ورقتـه المشار إليها سابقًا، والتي قدمها في ندوة "التراث وتحـديات العصر" تقتصر على معالجة المسألة القانونية، إلا أنها تعبـر عن مجرد جانب من جوانب رؤيته التراثية الدينية الشاملة.

ويبـدأ الأسـتاذ البشـري ورقتـه برؤيـة لا خـلاف ولا اختلاف حولها، هي ما نعانيه من تبعية شاملة للاستعمار سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الفكري. ولكننـا سرعان ما نختلف عندما يأخذ في تفسير ما حدث من انتكاس أو ضياع – على حد تعبيره – في السنوات الأخيرة إنه يرى أن تجارب استقلالنا الأخيرة في الخمسينات رغم أنها تجارب بنيت على قاعدة سياسية واقتصادية مستقلة، إلا أنها آلت بنا عند أول اختبار لها إلى نوع مـن الضـياع أمـام الهجمـة الاستعمارية التي عاودتنا. وهو يرجع هذا الضياع إلـى أن هذه التجارب رغم حذرها من الغـرب، أقامـت مشـروع حضارتها على صورة اقتبست من نماذج مجتمعات الغرب، سواء المجتمعات الرأسـمالية أو الاشـتراكية، لقـد تركـز الصراع على الصراع السياسي ضد الاستعمار، والصـراع

الاجتماعي بين الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتباينة، ولكن غاب تقريبا – كما يقول – الضلع الثالث من أضلع الصراع العقائدي بين الوافد والموروث. إن اقتصارنا إذن على الصراع السياسي والصراع الاجتماعي دون الصراع العقائدي، هو سبب الضياع الذي آلت إليه أوضاعنا، والوافد عند الأستاذ البشري هو الحضارة الغربية عامة، والموروث هو الحضارة الإسلامية. والصراع بينهما صراع عقائدي حضاري، ولا سبيل عنده للخروج من التبعية، وتحقيق النهضة إلا بالتخلص من هذا الوافد الحضاري الذي يطمس هويتنا وذاتيتنا، وباستعادة وإقامة موروثنا الحضاري الإسلامي المتميز الذي تتحقق به هويتنا وذاتيتنا المطموسة، ولهذا، فبرغم أن الأستاذ البشري لا ينكر الصراع السياسي أو الاجتماعي، إلا أنه يرى أن جوهر الصراع المخلص والمحرر من التبعية هو الصراع الحضاري العقائدي بيننا وبين الغرب. ليست القضية إذن صرعا أساسا بين تنمية رأسمالية أو تنمية اشتراكية، وإنما بين حضارتين متمايزتين تماما، بين حضارة غربية رأسمالية كانت أو اشتراكية، وحضارة إسلامية.

قد نختلف أولاً مع الأستاذ البشري حول الأسـباب التـي آلت إلى ضياع تجارب الخمسينات والستينات. فقـد ننسـب هذا، لا إلى غياب الضلع العقائدي في الصراع كما يقول، بل إلى حدود وقصور الصراع السياسي والاجتماعي نفسه. فلقد كان الصراع السياسـي ضـد الاسـتعمار سـواء بسـواء، والصراع الطبقي ضد الطبقات الاجتماعية الرجعية المعادية للتقدم والوحدة القومية، يتسم في كثير من الأحيان بالتوفيقيـة والتردد وعدم الحسم، هذا هو الأساس الموضـوعي حقًـا، لانتصار الثورة المضادة في السبعينات دون أن يعني هذا أننا ننكر أو نتغافل أو نتهاون في الأهمية الحاسمة، كذلك للعوامل الذاتية في صراعاتنا السياسية والاجتماعيـة هـذه العوامـل الذاتية التي تتجسد في الخصائص الذاتية والقومية كما سـبق أن أشرنا في حوارنا مع د. جلال أمين.

على أننا نختلف ثانيا مع الأستاذ البشري في عدم تمييـزه داخل ما يسميه بالحضارة الغربية بين التجارب الاشـتراكية والتجارب الرأسمالية، إن التوحيد بينهما فـي هـذا الإطـار الحضاري الغربي الواحد، إنما هو غفلة عن جوهر الصراع المحتدم فـي عصـرنا كلـه، علـى أن التمييـز بينهمـا لا يعني الدعوة إلى التقليد الأعمى لهذه التجـارب أو تلـك، أو اتخاذ أحدها نمطًا يحتذى أو معيارا مطلقًا للحكم والسلوك.

ونختلف مع الأستاذ البشـري ثالثًـا فـي هـذه النظـرة الحضارية المجردة التي تقسم العالم المعاصر، إلى حضارات متمايزة تمايزا مطلقًا، تُفضي به إلى هذه الثنائيـة الضـدية الحاسمة بين ما يسميه بالوافد والمـوروث، فـنحن نعـيش عصرا حضاريا واحدا تختلف وتتفاعل وتتصارع في داخلـه خصوصيات قومية، وتمايزات اجتماعية وأيديولوجية يحكمها قانون عام لا يتعارض، ولا يطمـس هـذه الخصوصـيات والتمايزات، هو قانون الصراع المحتدم على مستوى العـالم والعصر كله، بين قوى التحرر والتقدم والاشتراكية والسلام، وقوى الاسـتغلال والإمبرياليـة والصـهيونية والعدوانيـة والعنصرية والتخلف.

على أننا نختلف رابعا وأخيرا مع الأستاذ البشـري فـي قصره الموروث على التراث الديني الإسلامي وحده، علـى حين أن الدين هو جزء من التراث، ولا يشمل كـل التـراث كما أشار إلى ذلك بحق د. جلال أمين، فضلاً عن أن رؤيـة الأستاذ البشري للتراث الديني نفسه رؤية مجردة مثالية كمـا سوف نرى بوجه خاص في موقفه مـن تطبيـق الشـريعة الإسلامية.

يعرض الأستاذ البشري عرضا تاريخيا دقيقًـا لتسـرب التشريع الغربي إلى نظامنا القانوني منذ ما بعد توقيع معاهدة لندن ١٨٤٠ حتى اليوم. إن نظامنا القانوني كسائر مؤسساتنا السياسية والاقتصادية والفكرية الأخرى، يحتله الأجنبي على حد تعبير الأستاذ السنهوري، ولهذا يأخذ الأستاذ السـنهوري عشية إلغاء الامتيازات الأجنبية ومعاهدة منرو عـام ١٩٣٧ في الإعداد لمشروع جديد للقانون المدني متحرر مـن ذلـك الاحتلال الأجنبي، ويستند في وضعه لهذا القانون المدني إلى أسس ثلاثة هي:

١- القانون المقارن.

٢- التطبيقات المصرية.

٣- الفقه الإسلامي.

ولقد صدر هذا القانون المـدني الممصـر فـي ١٩٤٨. ويحيى الأستاذ البشرى الجهد العظيم الـذي بذلـه الأسـتاذ السنهوري في تمصير القانون المدني، إلا أنه يأخذ عليه أنـه جعل الفقه الإسلامي هو الأساس الثالث وليس الأساس الأول، وفضلاً عن هذا، فإنه تعامل مع الفقه الإسلامي تعاملاً "يجعله حكما وضعيا انبتتْ صلته بقديمه سواء المصـادر الرئيسـية للشريعة وهي القرآن والسنة، أو جهـود فقهـاء المسـلمين

السابقين". ثم يتطور مفهوم الأستاذ السنهوري وخاصة بعـد عمله في العراق، كما يقول الأستاذ البشـري، ويـدعو فـي النهاية إلى دراسة الشريعة الإسلامية دراسة علميـة دقيقـة، وتطوير الفقه الإسلامي كي نشتق قانونًا يصلح للعصر الذي نعيش فيه، ويرحب الأستاذ البشري بهذه الخطوة المتقدمة في فكر الأستاذ السنهوري وخبرته، ولكنه يأخذ عليه كـذلك أن الأمر يبقى لدى السنهوري إلى النهاية محددا في إطار الفقـه الخالص المحض، دون اتصال هذا الفقه بالـدين ومصـادره وأصوله في القرآن والسنة، ولهذا يدعو الأسـتاذ البشـري دعوة واضحة حاسمة إلى تطبيق الشريعة الإسـلامية وفـق أصولها، فالنظم القانونية القائمة تساهم في تفكيك الأواصـر الاجتماعية أو "الجامعية" على حد تعبيره وتنثر الناس أفرادا وتفقدنا هويتنا وذاتيتنا، ولهذا ينقل عن د. شفيق شحاتة قولـه "إذا أردنا الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصلية تَعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع (الشريعة الإسلامية) لتغتـرف من أنظمة تتسق وحاجات العصر" والأستاذ البشري لا يدعو إلى الأخذ بنصوص الشرع على نحو آلي، وإنما يدعو إلـى الاجتهاد في التفسير المتجدد للنص الثابت بحسـب الوقـائع المتغيرة، وهو يرى أن هذا هو سبيلنا للخروج مـن التبعيـة فضلاً عن أنه عامل من عوامل الوحدة العربية.

ولا شك في استنارة هذه الدعوة الاجتهادية إلى التفسـير المتجدد للنص الثابت، ولكن لعلهـا أن تكـون أقـل جـرأة وجسارة من بعض فقهائنا القدامى كالطوافي مثلاً (تلميذ ابن تيمية) الذي قال ما معناه إنه إذا تعـارض الـنص الثابـت الصريح مع مصالح العباد، نأخذ ما تقتضيه مصالح العبـاد. على أن المأخذ الرئيسي في دعوة الأسـتاذ البشـرى هـو مفهومه المثالي اللا تاريخي اللا جتماعي للتشـريع عامـة، ليست القضية الأساسية أن نطبق التشـريع الإسـلامي أو لا نطبقه، إنما القضية الأساسية هي ما هو التوجـه السياسـي والاجتماعي والاقتصادي الذي نطبـق التشـريع بمقتضـاه. فالتشريع هو تعبير عن علاقات اجتماعية وإنتاجيـة سـائدة؛ أي هو انعكاس لعلاقات الإنتاج، أو لنمط الإنتـاج السـائد. ولهذا يختلف التشريع باختلاف أنماط الإنتـاج، واختلافـات العلاقات الاجتماعية عامة، ولهذا فليس بـالتغيير التشـريعي وحده يتغير المجتمع، وإنما يتغير المجتمـع أولاً ثـم يـأتي التشريع لتكريس هذا التغيير وإعطائه مشروعيته أو شرعيته ويضمن له الاستقرار والاستمرار.

وعندما مصر الأستاذ السنهوري القانون المدني وصـدر هذا القانون الجديد الممصر عام ١٩٤٨ بعد أن أدخل العديـد

من التعديلات الأساسية على القانون القديم، بل استلهم في القانون الجديد بعض الأسس والاجتهادات من الفقه الإسلامي، هل تغيرت البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية لمصر في تلك الآونة؟! أم تكرست هذه البنية؟ هل خرجنا بهذا التشريع المدني الممصر المتجدد من تبعيتنا آنذاك للاستعمار البريطاني سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وتعليميا؟ حقًا، لقد كان صنيع الأستاذ السنهوري تعبيرا عن مرحلة جديدة من مراحل الاستقلال السياسي لمصر، ولكن في إطار الاحتلال والنفوذ البريطاني!! حقًا، لقد كان خطوة متقدمة في تاريخ التشريع المصري، من حيث تعبيره صياغة وفكرا عن واقعنا الوطني، ومن حيث تحرره من التقليد والنسخ من تشريعات أجنبية، ولكن هذا القانون المدني الجديد الممصر لم يمس البنية الأساسية للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية السائدة المهيمنة والمعبرة عن السلطة السياسية والاجتماعية السائدة المهيمنة آنذاك، إن أسلمه التشريع في الباكستان، وفي السودان أخيرا لا يعني أن هذين البلدين قد تحررا من التبعية، وحققا أصالتهما الذاتية القومية! بل لعل هذه الأسلمة قد استخدمت لإخفاء حقيقة هذه الأنظمة، وإضفاء مشروعية مظهرية عليها لافتقارها المشروعية الموضوعية والعملية!

ولقد أشار أحد المشاركين في ندوة "التـراث وتحـديات العصر" تعقيبا على ورقة الأستاذ البشري بأن لجنة القـانون المصري برئاسة الدكتور عبد المنعم فرج قد انتهت فعلاً من صياغة قانون مدني جديد مقتبسة أحكامه كلهـا مـن الفقـه الإسلامي. ويقول بأنه لا يوجد فارق كبير بين القانون المدني القائم، وبين الأحكام الأساسية الشرعية المستلهمة من الفقـه الإسلامي، والتي انتهت إليها أخيرا لجنـة القـانون هـذه!! والتفسير بسيط، أن لجنة القانون عندما أخذت تُأسلم قانوننـا المدني، أو أخذت تطبق الشريعة الإسلامية على قانوننا، لـم تخرج في تصوراتها الفقهية عن البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية السائدة. ولهذا جاء القانون الجديد الذي يستلهم الشريعة الإسلامية غير بعيد، وغيـر مختلـف مـع القانون القائم!

القضية إذن ليست قضية تشريعية في الأساس، بل هـي قضية اختيار لتوجهنا السياسي والاقتصـادي والاجتمـاعي أولاً، ثم يأتي بعد التشريع بما يدعم هذا التوجه ويؤكده. فإذا رحنا نطبق الشريعة الإسلامية، ونسـتلهم الفقـه الإسـلامي والخبرات الإنسانية عامة كان تطبيقنا واسـتلهامنا متوافقًـا منسجما مع هذا التوجه السياسي والاقتصادي والاجتمـاعي ومدعما ومؤكدا له. هذه هي نقطة البداية الصـحيحة، أمـا الدعوة المجردة إلى تطبيق الشريعة على إطلاقها فهي علـى أقل تقدير دعوة مثالية غير موضوعية لن تخرجنا من التبعية التي نعاني منها، بل لعلها تكرسها، مهما صدرت هذه الدعوة عن حسن نية أو عن مشاعر دينية نبيلة.

لم تبق بعد ذلك إلا مداخلات الأستاذ عادل حسـين فـي الندوة، وفي تقديري أن الأستاذ عادل حسين هو أكثر ممثلي تيار "السلفيين الجدد" شمولاً وتكاملاً في تقديم وجهة نظر هذا التيار.

(٤)

حذار من الطعم.. الاشتراكي(*)

ظاهرة الانتقال من موقع فكري إلى موقع فكري آخـر، ظاهرة اجتماعية طبيعية، وخاصة فـي فتـرات الأزمـات الاجتماعية الحادة. ولهذا ما أكثر ما تختلط في هذه الظـاهرة العوامل والدوافع الموضوعية بالعوامل والدوافع الذاتية. فهذه الظاهرة هي شكل من الأشكال التي تتجلـى فيهـا حركـة الصراع الاجتماعي في مجال الفكر، رغم الطابع المسـتقل نسبيا لحركة الفكر إزاء حركة الواقع الاجتماعي.

ولا تتم ظاهرة الانتقال هذه في اتجاه واحد دائمـا. إنهـا تتجه بشكل عام إلى الأمام. على أنها في كثير من الأحيـان. تتجه إلى الوراء. ولا يقتصر هذا علـى مواقـف الأفـراد فحسب، بل يشمل كذلك الأوضاع والعلاقـات الاجتماعيـة بشكل عام، والحكم بالإمامية أو بالورائية في حركة الفكر هو حكم أيديولوجي بالضرورة، لأنه مشروط بالمواقع والمواقف

(*) جريدة القبس الكويتية في 9/12/1984.

والمصالح الاجتماعية والملابسات التاريخية المختلفة. ولهـذا يدور الخلاف حول دلالة بعض المفاهيم والمصطلحات مثـل "التقدم" "والتخلف" أو "التجديد" و"التقليـد" أو "الاسـتقلال" أو "التبعية". وهو ليس مجرد خلاف نظـري مجـرد أو تقنـي عملي، بل هو جـوهره خـلاف أيـديولوجي. ومـا أكثـر المحاولات لإخفاء هذا الجوهر الإيديولوجي للخلاف وتغييبه وراء ستار كثيف من النعرات القومية أو المشاعر الدينية، أو المفاهيم والتصورات المجردة أو المصطلحات الإجرائية، أو الأساليب الشكلية ذات المظهر العلمي أو المظهر الليبرالـي المحايد.

ولعلنا تبينا هذا في بعض ما عرضنا له من مواقف فكرية في ندوة "التراث وتحديات العصر" وخاصة موقف التيـار الفكـري الذي أطلقنا على أصحابه اسم "السلفيين الجدد" فباسم الخصوصية القومية والحضارية، وباسم التراث الديني تغيب عـن رؤيـتهم الأسس الموضوعية والدلالات الاجتماعية والتاريخيـة لحقيقـة الاستقلال ولحقيقة التبعية. ولقد عرضنا في المقال السابق لموقف مفكرين من مفكري هذا التيار هما د. جلال أمين والأستاذ طارق البشري، على أن أبرز المعبرين بحق عن هذا التيار هو الأستاذ عادل حسين الذي نكرس له مقالنا هذا.

وعادل حسين مفكر مصري ذو تكـوين علمـي. فهـو متخرج في كلية العلوم جامعة القاهرة. وهو ذو تاريخ طويل زاخر بالنضال والمعاناة في صـفوف الحركـة الماركسـية المصرية. ولهذا فإن موقعه الفكري الجديـد فـي صـفوف السلفيين الجدد، في هذه السنوات الأخيرة، يعد بحـق نقلـة فكرية حادة بالنسبة إلى موقعه الماركسي القـديم! علـى أن الأمر قد لا يكون نقلة فكرية، بقدر ما يكون عودة فكرية إلى موقع فكري أسبق وأقدم من الموقع الماركسي في حياته. فلقد كانت لعادل حسين سابقة وهي حركة بـدأت باسـم "مصـر الفتاة" ثم تسمت باسم "الحزب الوطني الإسلامي" ثم "بالحزب الاشتراكي" وكان فكرها ونشاطها يتراوح بين الفكر الوطني الشوفيني، بل الفاشي والفكر الاشتراكي الوطني الإصـلاحي والفكر الديني عامة. ولست أريد أن أسبق نتائج هذا المقـال فأرى في الموقع الفكري الجديد لعادل حسين عـودة بالفعـل إلى موقعه الفكري القديم في إطار هذه الحركة. ولكنها على أية حال – لو صح ذلك – ستكون عـودة فـي ملابسـات اجتماعية وتاريخية مختلفة، وبأسلحة وأدوات نظرية مختلفـة كذلك.

لم يكن لعادل حسين بحث في ندوة "التـراث وتحـديات العصر"، ولكن كانت له أكثر من مداخلة وتعقيب. وفضـلاً عن هذا فله كتاب كبير من جزئين عن "الاقتصاد المصـري من الاستقلال إلى التبعية"، وله طائفة من الدراسـات التـي ظهرت في منشورات "مركز دراسات الوحدة العربية". ومن حصيلة هذا كله نستطيع أن نتبين معـالم رؤيتـه الفكريـة وأركان مشروعه الحضاري، وهي معالم وأركان يمكـن أن تتحدد في محاور ثلاثة رئيسية هي

١- الموقف من الغرب.

٢- مفهوم التنمية.

٣- طبيعة السلطة السياسية المقترحة.

أولاً : الموقف من الغرب: لعل الموقف مـن الغـرب أن يكون الجذر الأساسي للمشروع الحضاري الذي يقدمه لنا عادل حسين. إننا نعاني من التبعية للغرب، ولهـذا فإن من الطبيعي بل من الضروري إذا أردنا الخروج من هذه التبعية أن نحدد موقفنا من هذا الغرب. ولكـن الغرب عند عادل حسين – كما رأينا من قبل عنـد د. عبد الملك وطارق البشري – هو الغرب عامة سـواء

كان رأسماليا، أو اشتراكيا وعادل حسين لا يستخدم – في أغلب الأحيان – مصـطلح الغـرب فـي مقابـل مصطلح الشرق كما يفعل د. عبد الملك. وإنما يستخدم مصطلح الشمال والجنوب. فالشمال هو الغرب الغنـي المتقدم، والجنوب هو ما يسمى بالعالم الثالث.

والتحرر مـن التبعيـة للغـرب عنـد عـادل حسـين لا يقتصر على التحرر من التبعية السياسـية والاقتصـادية فحسب، وإنما يقوم أساسا على التحرر من التبعية المعرفيـة (الأبستمولوجية)؛ أي التحرر من الأسس المفهومية والنظرية التي تقوم عليها علوم الغرب عامة، وفلسفته التنموية خاصة. لكي نتحرر لا بد أن تكون لنا نظرية كاملـة مختلفـة عـن نظريات الغرب. إن الغرب اليوم – كما يقول عادل حسين – يفتقد، في فكره الرأسمالي والاشتراكي على السواء، النظرية العامة للمجتمع الإنساني. بل إن النظريـات العامـة التـي يطرحها الغرب اليوم، عاجزة عن تقديم إجابات على الأسئلة المعاصرة وفضلاً عن هذا – وهو بيـت القصـيد – فـإن النظريات الغربية تختلف أسسـها المعتقديـة عـن الأسـس المعتقدية لحياتنا وتراثنا، ولهذا "فعلينا أن نبني نماذج نظرية

بعقولنا نحن، ليس المجرد الحصر على التميـز، ولكـن لأن الموروث العقائدي عندنا يختلف، ومسارنا التاريخي يشـكل حاضرا مختلفًا". (مداخلة عادل حسين فـي نـدوة "التـراث وتحديات العصر" تعليقًا على ورقة د. جلال أمين) علـى أن هذه الدعوة إلى البحث عن أسس معتقديـة جديـدة للعلـوم الغربية لا تقف عند حدود العلـوم الاجتماعيـة أو النفسـية أو الاقتصادية أو الجمالية مثلاً، بل تمتد لتشمل كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية والتقنية، على حد تعبير مفكر آخر مـن مفكري هذا التيار السلفي الجديد هو د. حسن حنفي في بحث له بعنوان "موقفنا الحضاري" قدمه في ديسمبر ١٩٨٣ فـي المؤتمر الفلسفي الذي انعقد في عمان، يقول: "إن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص، ووعيه المتميـز، بـل وعلومـه الطبيعية وتقنيته الخاصة".

وقد لا يكون هناك خلاف حول النمط القومي الخـاص أو الوعي المتميز الخاص، أما العلوم الطبيعية الخاصة، والتقنية الخاصة، وإقامة النظريات العلمية على أسس معتقدية خاصة، فمسألة أخرى يفضي التسليم بها إلى فقدان العلم لعلميته! وقد يكون من الطبيعي بل المطلوب علميا نقدا ومراجعة الأسـس

المنهجية والمعرفية للعلوم الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والفلسفية والإنسانية عامة نقدا ومراجعة متصلة في ضوء الخبرات العلمية والتجريبية والمكتشفات الجديدة، لما تمتلئ به هذه العلوم من مفاهيم وعناصر أيديولوجية. بل أن نقوم بالأمر نفسه بالنسبة للعلوم الطبيعية كذلك، بهدف ترسيخ وتعميق علميتها. إما أن نقيم هذه العلوم - كما يذهب عادل حسين - على أصول عقائدية تنبع من موروثنا التراثي، فهو كما ذكرنا نفي وإلغاء لعلمية العلم! بل هو نفي وإلغاء للفكر نفسه. ولست أغالي فلنتأمل هذه الفقرة من كلمات عادل حسين في تعقيب له في ندوة "التراث" الذي يحدد بها طريق التجديد النظري الذي يريده ويدعو إليه ويقول: "ننشئ مدارسنا الجديدة (يقصد نظرياتنا) وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قيدت + نظرة القدماء". ونتساءل: أين الفكر نفسه، مجرد الفكر، إذا كنا سننشئ هذا الجديد وفق + المعتقدات الأولية نفسها + التي قيدت نظرة القدماء!! ما أظن أن هناك موقفًا أوغل في السلفية الجامدة المتزمتة - ولا أقول الجديدة - ولا أبعد عن علمية العلم حتى في مفهوم تراثنا القديم وفي ممارسات فقهائنا القدامى من هذه العبارة.

إن خروجنا وتحررنا من التبعية للغرب، يفرض علينا إذن – في رأي عادل حسين – القطيعة النظرية والمعرفية الكاملة مع كل نظريات الفكر الغربي، وإقامة نظريات جديدة تستند إلى عقائدنا التراثية، وإلى المكتشفات الفكرية التي توصل إليها أسلافنا. حقًا إن عادل حسين لا يرفض الاستفادة من بعض الأساليب والمناهج والنتائج التي انتهت إليها وتعاملت بها النظريات الغربية، ولكنها استفادة لا تمس الأسس المعتقدية التي نقيم عليها نظرياتنا الخاصة. وهكذا يصبح تراث الماضي هو المعيار الذي نبني بمقتضاه مشروع الحاضر! وتراث الماضي عند عادل حسين هو التراث الديني الإسلامي الإيماني. ولهذا فهو لا يكتفي بالدعوة إلى ضرورة إرساء مدارسنا النظرية الجديدة على أسسنا المعتقدية الدينية، بل يذهب كذلك إلى تفسير مختلف ظواهر التاريخ في ضوء هذا المنهج الديني الإيماني. ففي ندوة "التراث وتحديات العصر" عندما قال المفكر المغربي د. الجابري بملاءمة الظروف الدولية أمام النهضة العربية الإسلامية وأمام النهضة الأوروبية، وأن هذه الظروف الملائمة كانت عاملاً أساسيا في نجاح هاتين النهضتين، ثم أضاف بأن البعض قد

يرى أنها مجرد صدفة، وقد يرى البعض الآخر أنهـا إرادة الله، يسارع عادل حسين للتعقيب على هذه النقطة الأخيـرة قائلاً "وأنا ممن يؤمنون بأن هذه الترتيبات من التجليات التي تبدو بها إرادة الله".

وما أعتقد أن تراثنا القديم الذي نقرؤه عند الكثيـر مـن فقهائنا والكثير من مؤرخينا، يقبل مثل هذا التفسـير الـذي يقدمه عادل حسين في أواخر القـرن العشـرين للظـواهر التاريخية. لعلهم يفسرونها – كما يفعل ابن خلدون مـثلاً – بالنواميس والسنن الكونية الثابتة، لا بالتجليات الإلهية التـي هي عودة إلى تفسير الظواهر الإنسانية والكونية بالمعجزات وبالتداخل الإلهي المباشر!!

وهكذا يفضي بنا هذا الرفض التراثي للأسس النظرية التي يقوم عليها العلم الغربي، لا إلى علوم نظرية أخرى تخرجنا من تبعيتنا لذلك العلم الغربي العاجز، بل يفضـي بنـا هـذا الرفض إلى ما يشبه الدروشة الدينية والاستعلاء القومي الذي يتكرس بهما تخلفنا الفكري وذهولنا العقلي، وتـزداد بهمـا تبعيتنا العاجزة للغرب!

إن التحرر من التبعيـة الفكريـة أو النظريـة للغـرب، لا يكون برفض العلم والفكر النظري، أو بإقامتها على أسس معتقدية، وإنما بالتسلح بمزيد من العلم النظري والتجريبـي، وبمزيد من العقلانية الموضوعية النقدية في تعاملنا مع تراثنا التاريخي ومع واقعنا الخاص، ومع الفكر الغربي نفسه.

ثانيا : من أجل تنمية مستقلة: إذا كـان طريـق التحـرر الفكري والنظري من الغرب هو القطيعة مع الأسـس المعرفية والنظرية المعلومة، وإقامة علومنا على أسس نظرية أخرى مستمدة من معتقداتنا التراثيـة، فكيـف السبيل إلى التحرر من التبعية الاقتصادية؟

يقول عادل حسين في مقدمة كتاب "دراسات في التنميـة والتكامل الاقتصادي العربـي" (بيـروت ١٩٨٢ – مركـز دراسات الوحدة العربية) إن الملاحظ أن الدراسات في هـذا الكتاب "تستخدم تعابير الاستقلال الاقتصادي والتنمية المستقلة والاعتماد على النفس، ولم تـرد مصـطلحات الاشـتراكية والتنمية الاشتراكية تقريبا على لسان أي من الدارسين علـى اختلاف مدارسهم "ويقول إن المسألة ليسـت مصـادفة، أو نتيجة لما أصاب مصطلح الاشتراكية من سوء السمعة فـي

منطقتنا، أو نتيجة حالة النكسة والتبعية المباشرة التي عـادت إليها أغلب الأقطار العربية. وإنه يختلف مع هذه التفسـيرات جميعا، مؤكدا "أن الإلحاح على مصطلح الاستقلال لا يعكس جو الهزيمة الحالية، ولكن يعكس اكتشـاف مفهـوم أعمـق لمضمون التنمية الاقتصادية المستهدفة".

ويقول عادل حسين في نهاية الجزء الثـاني مـن كتابـه "الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية" إن "القارئ قد يلاحظ أننا نستخدم "الاستقلال" و"التبعية" بدلاً من "الرأسمالية" والمصطلحات الشائعة على سبيل السـهو والخطـأ، فهـي محاولة لصياغة مضمون الإشكالية وتحديد التوجه القـومي المستهدف على نحو أكفأ:

ويقول عادل حسين في الفصل الخامس من الجـزء الأول من كتابه المشار إليه سابقًا (صفحة ٣١٨ طبعة دار المستقبل العربي القاهرة) يقول في التجربة الصينية "إن الحديث عـن "الرأسمالية" و"البروليتاريا" (في التجربة الصينية" كان مجرد استعار لمصطلحين غربيين، وحفاظًا علـى صـلة شـكلية بماركس. فمفهوم الرأسمالية والبروليتاريا لم يكـن يـرتبط عندهم بعلاقات الإنتاج، والتحديد بالموقف من ملكيـة أدوات

الإنتاج، وكما لاحظت رونيسون، بحق فإن الطبقة عندهم "تتحدد بحالة ذهنية، وهذه الحالة الذهنية تتكشف في السلوك".

ماذا نستخلصه من هذه الفقرات الثلاث؟ هل نحن بصدد نهج تنموي جديد مختلف عن النهج الرأسمالي، وعن النهج الاشتراكي؟ هل هي دعوة إلى طريق ثالث؟! وهل هناك طريق ثالث؟! ونعود إلى تأمل بعض الفقرات من مقدمة الكتاب "دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي" يقول عادل حسين "إن الحديث عن مرحلة وطنية تتبعها المرحلة الاشتراكية يعني أو يعطي الانطباع، أن المعركة الوطنية ضد السيطرة الاستعمارية تحقق نتيجتها جوهريا بتأميم رءوس الأموال الأجنبية بحيث تبدأ مرحلة التحول الاشتراكي التي تهدف إلى حل التناقض بين رأس المال المحلي والعمل حلاً جذريا، كما يقال، عبر إنهاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وبالتالي إنهاء كافة أشكال "الاستغلال" ثم يقول إن هذا الشكل من التنمية التي تتسم بغلبة القطاع العام، أو غلبة الملكية الوطنية لمفاتيح الاقتصاد، تعتبر في مثل بلادنا مدخلاً ضروريا لقطع علاقات التبعية مع الدول الغربية حال توفر سلطة سياسية مستقلة مقاتلة. ولكنها مجرد مدخل، مدخل مهم

وتعديل جوهري في هيكل السلطة الاقتصادية، ولكن نظل في إطار التبعية، وفي مسيرة طويلـة لاسـتكمال الاسـتقلال"، ولماذا؟ لأن الهيكل الاقتصادي الموروث سـيحتم علـى أي قطر من أقطارنا العربية اتخاذ هذا الطريق للتنمية "أن يعتمد اعتمادا أساسيا على علاقاته الخارجية في إشـباع الحاجـات الأساسية لمواطنيه ولتنميته، وهذا هو الأساس الموضـوعي لاستمرار التبعية مع الدول الغربية الرأسمالية سيحتم علـى هذا القطر العربي أو ذاك أن يعتمد" على الكتلـة الأخـرى (الكتلة الشرقية أو الاشتراكية) فـي حـل مشـاكل هيكلـه الاقتصادي المشوه العاجز" وهذا هو ما يسميه عادل حسـين بالعودة إلى تبعية من نوع آخر! وهنا يلاحظ عادل حسين أنه "ليس مصادفة – في ضوء ما سبق – أن الأدبيات التنمويـة الصادرة عن الكتلة الاشتراكية السوفيتية هي التي تتحدث عن المرحلة الوطنية التي تتلوها مرحلة اشتراكية بالمفهوم الـذي أوضحناه" ويعقب عادل حسين على هذا قـائلاً "وقـد ابتلـع بعضنا هذا الطعم"!.

علينا إذن أن نحذر هذا الطعم الاشتراكي، وأن نسعى إلى تحقيق تنمية مستقلة من كلتا التبعيتين:

التبعية للدول الرأسمالية والتبعيـة للـدول الاشـتراكية. فكيف؟ والإجابة جاهزة: بالاعتماد على الذات، وتوجيه الجهد التنموي بقرارات من الداخل بهدف إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين وفق مفاهيمنا وقيمنا الحضارية. عظيم! ولكن هذا ما يعجز عن تحقيقه أي قطر عربي على حدة. ولهذا – كما يقول عادل حسين – فلا سبيل إلى تحقيقه إلا بالوحدة القومية العربية، إن الوحدة القومية هي الشـرط الأساسـي الحاسـم لتحقيق التنمية المستقلة من كل تبعية.

وليس هناك أي خلاف حول ضـرورة الاعتمـاد علـى النفس، ومراعاة الخصائص الذاتية والقوميـة، والملابسـات الخاصة في تحقيق التنمية سواء علـى المسـتوى القطـري أو على المستوى القومي العام. وليس هناك خـلاف حـول رفض أي تبعية لأي دولة، رأسمالية كانـت أو اشـتراكية، ولكن يبقى سؤال يحتاج إلى إجابة هو: مـا هـي الطبيعـة الاجتماعية لهذه التنمية المستقلة؟ هل هي تنميـة رأسـمالية أم تنمية اشتراكية؟ فإذا كانت قطيعة مع النسـق الرأسـمالي وبالتالي مع التقسيم الرأسمالي الدولي للعمل، فلماذا لا تكون تنمية اشتراكية مستقلة تراعي خصائصنا القوميـة؟ ولمـاذا يعتبر عادل حسين أن الاعتماد على البلاد الاشتراكية في هذه التنمية الاشتراكية هو بالضرورة تبعية أخرى على مسـتوى ومضمون التبعية للغرب الرأسمالي نفسه؟.

وقد يرد عادل حسين بقوله بأنه يرفض استخدام هذين المصطلحين الغربيين! ونتساءل أليست مصطلحات التنمية والقطاع العام والقطاع الخاص، والبنك وعشرات غيرها بما يستخدمها الاقتصاديون جميعا، ومن بينهم عادل حسين هي مصطلحات مستخدمة في الغرب، بل مستمدة منه كذلك؟!

على أننا في كتابات عادل حسين نجد ضمنيا الإجابة حول سؤالنا عن الطبيعة الاجتماعية لنمط التنمية التي يدعو إليها، إنها تنمية مستقلة كما يقول متمحورة حول ذاتها، معتمدة على إشباع الحاجات الأساسية. وقد تستعير الكثير من وسائل وأساليب التنمية الاشتراكية "ولكنها لا تصدر في هذا عن تصور يهدف إلى القضاء على الملكية الفردية" ولهذا فإنها تتسع للقطاعين العام والخاص، "ليس كمرحلة تكتيكية، ولكن كمفهوم أصيل. فالسيطرة الكاملة للقطاع العام ليست – كما يقول – مثلاً للديمقراطية. ندوة قبرص: ٢٦ نوفمبر – ١ ديسمبر ١٩٨٣) وفضلاً عن هذا فإن التنمية المستقلة عنده لا تتعلق بالمساواة في الأجور أو في ملكية الأصول، وإنما تتطلب نمطًا استهلاكيا ملائما يتقبله المجتمع بفئاته الوطنية المختلفة (كتاب الاقتصاد المصري. صفحة (٣١٦) أي إشباع

الحاجات الأساسية لغالبية المواطنين، كما يشـكلها نمطهـم الحضاري على حد قوله. (مقدمـة كتـاب دراسـات فـي التنمية..) ولعلنا نتساءل هنا: إلى أي حد يمكن وضع نمـط استهلاكي واحد في ظل بنية اقتصادية مزدوجـة؛ أي تقـوم على قطاع عام وقطاع خاص" ولكن السؤال الأكبر مـا زال معلقًا، ما هي الدلالة الاجتماعية لهذه التنمية المسـتقلة ذات التوجه القومي؟ مرة أخرى: هل هي تنمية رأسمالية أم هـي تنمية اشتراكية، أم هي نمط جديد ثالث من التنمية؟ إن صفة "الاستقلالية" وحدها لا تدل على شيء، فالتنمية اليابانية بدأت لظروفها الخاصة تنمية رأسمالية مستقلة، وإن تكـن اليابـان اليوم عضوا في النادي الرأسمالي الدولي. والصـين تحقـق تنمية مستقلة وإن تكن ذات مضمون اشتراكي.

ولهذا فصفة الاسـتقلالية، لا تحـدد بـذاتها المضـمون الاجتماعي للتنمية. فما هو المضمون الاجتمـاعي للتنميـة المستقلة التي يقول بها عادل حسين؟ لنقرأ هذه الفقرات مـن الخلاصة الأخيرة لكتابه عن الاقتصاد المصري "فبروز هذه الفئة (يقصد فئة رجال الأعمال) لا يعني أننا بصـدد نسـق رأسمالي.. فرجال الأعمال في النسق الرأسمالي المستقل لهم

مضمون، ولهم وظيفة يختلفان تماما عن مضمون قرنائهم في نسق تابع..." "وخصوم النسق الناصري لم يكونوا أصـحاب أنساق رأسمالية. فهذا شرف لا يجوز لهم أن ينـالوه إنهـم أصحاب نسق تابع. والارتداد بمصر عن النسق الناصري لم يكن أيضا عودة إلى الرأسمالية ولكنه عـودة إلـى التبعيـة" (الجزء الثاني صفحة ٦٢٨) والتشديد لنا.

وما أخطر ما تمتلئ به هاتان الفقرتان من دلالات!!

وأول هذه الدلالات: هو إبعاد صفة الرأسمالية عـن فئـة رجال الأعمال، ما دام هذا النسق الرأسمالي مستقلاً!!

وثاني هذه الدلالات: هو إبعاد صفة الرأسمالية عن تلـك الشرائح والفئات الاجتماعية التي تتعامل تعاملاً يتسم بالتبعية مع الرأسمالية العالمية. كأنما بتبعيتها هذه هي مجرد تبعيـة خدمة، أو تبعية أخلاقية، أو نفسية وليس تبعيـة اقتصـادية بنيوية لنسق اقتصادي معين! وثالث هذه الدلالات هو إبعـاد الصفة الاجتماعية الطبقية عن نمط الإنتاج السائد اليوم فـي مصر، وتصويره بأنه مجرد نسق تابع، دون أن تكون لهـذه النسقية التابعة مضمون اقتصادي اجتماعي محدد!! ورابـع هذه الدلالات هو الإيحاء بإمكانية قيام نسق رأسمالي مسـتقل

في تجربتنا التنموية، وهو إيحاء ينبعث من قوله بأن بـروز رجال الأعمال في نسق مـن الأنسـاق لا يعنـي وصـفه بالرأسمالية، فضلاً عن قوله بـاختلاف مضـمون ووظيفـة رجال الأعمال في النسق الرأسمالي المستقل عن مضـمونهم ووظيفتهم في النسق التابع، هذا إلى جانب إلغائه للمضـمون الاجتماعي الطبقي للتبعية عامة!

وخامس هذه الدلالات: هو مفهوم التبعية في فكر ومـنهج عادل حسين، إنه علاقة بالخارج وليس بنية داخلية سياسـية واقتصادية وأيديولوجية، هي أسـاس قاعـدة هـذه العلاقـة بالخارج فضلاً عن أنها تتكرس بهذه العلاقة.

وهكذا باسم هذا المفهوم المجـرد للاسـتقلال والتبعيـة، تتغيب الدلالة الطبقية لرجال الأعمال، وللنسـق الاقتصـادي السائد في مصر اليوم، بل وللنسق الاقتصادي السـائد فـي البلاد العربية عامة فضلاً عن تغييب المفهوم البنيوي الهيكلي الطبقي للتبعية، ويبرز على استحياء النمط الرأسمالي المستقل كإمكانية للخروج من التبعية!!

ولكن.. كيف تتحقق استقلالية هـذا الـنمط الرأسـمالي؟ الجواب بالوحدة القومية العربية!! ولهذا أكاد أقول إنها دعوة إلى وحدة عربية ذات نسق رأسمالي مستقل مهما استفادت – كما يقول عادل حسين – من الأساليب والوسائل الاشتراكية. ولست هنا بمعرض قبول الدعوة أو رفضها، وإنما أتساءل:

هل هناك إمكانية موضوعية لوحدة عربيـة شـاملة ذات نسق رأسمالي؟

وهل هناك إمكانية لتنمية مستقلة اليوم في إطـار نسـق رأسمالي، مهما كان عمقه وامتداده القومي ؟

وأي القوى الاجتماعيـة العربيـة المؤهلـة، والقـادرة والمرشحة موضوعيا وتاريخيا؛ لتحقيق مثل هـذه الوحـدة ومثل هذه التنمية؟

وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هو المضمون الاجتمـاعي للنسق الحضاري المستقل، وما السبيل لتحقيقه على المستوى القومي.

إنها أسئلة لا تجد إجاباتها في هـذا المشـروع القـومي الحضاري المستقل، وإن كنت أخشى صادقًا أن يكون الطعم الاشتراكي الذي حذرنا منه عادل حسين، قد استحال إلى طعم

رأسمالي يتخفى وراء كلمات كبيرة مثل الاستقلال والتـراث الحضاري والوحدة القومية! ومع هذا فلنواصل رحلتنا داخل المشروع القومي الحضاري الذي يقدمه لنا عادل حسين..

ثالثًا : البديل السياسي التراثي:

لقد أقمنا علومنا – كما أراد عادل حسين – علـى أسـس نظرية مستمدة من معتقداتنا التراثية، وشيدنا بنية اقتصـادية مستقلة، نستمد كذلك نمطها الاستهلاكي المعمم مـن نمطنـا الحضاري. فلم يبق لنا إلا أن نحدد طبيعة السلطة المقترحـة ومنهجنا في الممارسة السياسية.

والدولة أو السلطة عامة في تصور عادل حسين ليسـت ذات دلالة اجتماعية محددة، فهي ليست تعبيرا عـن طبقـة أو تحالف طبقات اجتماعية، وهي ليست كذلك أداة قمعية، بل هي مجرد مؤسسة لتحقيق التوازن الاجتماعي! على أن القول بالتوازن الاجتماعي يتضمن بالضرورة مضمونًا اجتماعيا؛ إذ إنه يكون دائما توازنًا لمصلحة طبقة أو تحالفًـا طبقيـا فـي النهاية. وهذا ما يسكت عنه عادل حسين تماما. هذا فضـلاً عن أن الدولة عنده هي دولة نخب فكرية وسياسـية ذكيـة، وهي جماعة من المؤهلين بالفطرة – كما يقـول ويحـرص

على تأكيد قوله هذا – وبالتـدريب علـى التصـدي لقيـادة المجتمع والدولة الديمقراطية في الوطن العربي. (قبرص ٢٦ نوفمبر – ١ ديسمبر ١٩٨٣). والدولـة ينبغـي أن تكـون استمرارا "للنسق السياسي للحكم في بلادنا عبر آلاف السنين" وهذا النسق في طبعته الإسلامية "أعطى صلاحيات كبيـرة" للإمام أو "للحاكم" ولكن في المقابل وفر عددا من المؤسسات الموازنة تحاصر هذه الصلاحيات وتسمح بالتـالي بصـيغة ديمقراطية معينة في إدارة النسق". (المرجع السابق) ورغـم هذه المؤسسات الموازنة، فإن عادل حسين يـرى أن دروس التاريخ تؤكد تحقيقًا لمشروعه الحضـاري علـى ضـرورة "ظهور شخصية ذات مواهب قيادية غير عادية، مثل فكـرة المهدي المنتظر، وما يماثلها عند القـدماء" وهـو يؤكـد أن القيادة في لحظات الإقلاع خاصة، لن تكون جماعيـة. بـل ستكون في يد الزعيم من الناحية العملية صـلاحيات كبيـرة "المرجع السابق) وهكذا تنتهي وتزول محاصرة الصلاحيات الواسعة وصيغة الديمقراطية المعينة على الأقل في اللحظـة الأولى للإقلاع، أو لبداية تطبيق هـذا النسـق الحضـاري المقترح!

وعلى هذا فهو يرى أن جوهر الدولة الناصرية "قد استمد جانبا من مشروعيته عبر منطـق الاسـتمرارية التاريخيـة" فترات الإدارة المركزية في تاريخ مصر يفرض هذا النظـام السياسي الداخلي. وعادل حسين يكرر في هذا ما يقول بـه "ويتفوجل" في كتابه المشـهور "الاسـتبداد الشـرقي" عـن المجتمعات النهرية، والذي سبق أن استند إليه د. عبد الملـك في مفهومه عن الخصوصية المصرية.

وتأسيسا على هذا، فإن عادل حسـين يـرفض النمـوذج الغربي للتعددية الحزبية ويقول بالحزب الواحـد. إن التعـدد الحزبي في رأيه "غير ملائم لنا إلا في أحوال نادرة ووفـق شروط واضحة، ولكنه لا يحدد لنا هـذه الأحـوال أو هـذه الشروط. وهو يرفض كذلك قاعدة الاقتراع العام ويرى أنـه ليس من الجوهري أن تكون السـلطة الموكـل إليهـا أمـر التشريع (أي مجلس الأمة) سلطة منتخبة! وتأكيدا لمركزيـة الدولة ودعما لسلطتها، وحرصا على سـلامة هـذا النسـق الحضاري، يرفض مبدأ الأحزاب والتظـاهر قـائلاً "... إن الاعتراف القانوني بهذا الاتكال يمكن أن يسـاء اسـتخدامه بحيث يعرض النسق في مجمله إلى هزات يصعب احتمالها" (المرجع السابق).

وكما غيب عادل حسين المضمون الاجتماعي للدولة، وكان تعريفه وتحديده لها كأنما هي مؤسسة فوق الطبقات، كذلك يغيب المضمون الاجتماعي للديمقراطية. فالديمقراطية في رأيه "هي أسلوب ملائم تدير به النخبة السياسية الذكية (والدولة بالتالي) مجمل النشاط الاجتماعي للأمة وخاصة في صورته المكثفة أي النشاط السياسي. وجوهر هذا الأسلوب الملائم يعتمد على تكوين النخبة ذاته ومدى قابليتها للتجدد".. وبهذا التعريف تكون الديمقراطية مجرد إدارة سياسية رشيدة، أيا كانت طبيعة العلاقات الاجتماعية والإنتاجية التي تُعبر عنها. فلا فرق بين مفهوم الديمقراطية في مجتمع "أثينا" العبودي القديم، وبين مفهومها في المجتمعات الإقطاعية أو الليبرالية أو الاشتراكية اللهم إلا في مدى الحذق والذكاء والملاءمة! إنها مجرد أسلوب للإدارة دون أية دلالة سياسية أو اجتماعية! والحقيقة أنه لا توجد ديمقراطية في ذاتها، وإنما تتحدد كل ديمقراطية بدلالتها ووظيفتها الطبقية. أما وصف الديمقراطية بأنها مجرد أسلوب، أو تقييمها بالملاءمة، فهي محاولة لإخفاء المضمون الاجتماعي والدلالة الطبقية للديمقراطية، وللنظام السياسي عامة الذي يقترحه عادل

حسين لمشروعه الحضاري، وإخفاء هذا المضمون وهذه الدلالة هو امتداد لاخفائهما في مفهوم الاستقلال التنموي وفي مفهوم التبعية، كما سبق أن رأينا، وهو امتداد كذلك لنفس المنهج في تقديم الموروث التراثي تقديما مسطحا خطيا، كاستمرار تاريخي خال من كل دلالة اجتماعية، مما يكاد يجعل من هذا الاستمرار التاريخي المزعوم تكرارا غير تاريخي!.

هذه هي المحاور الثلاثة الرئيسية التي يقوم عليها المشروع الحضاري الذي يقترحه عادل حسين للخروج ببلادنا العربية من التبعية للغرب. وتكاد هذه المحاور الثلاثة – بشكل أو بآخر – أن تكون هي نفسها المحاور التي تدور حولها كتابات أغلب أصحاب هذا التيار السلفي الجديد. والحق، أن أغلب عناصر هذه المحاور الثلاثة نستطيع أن نتبينها كذلك في بعض الكتابات السابقة لحسين البنا ولسيد قطب ولغيرهما من أقطاب حركة الإخوان المسلمين. بل نستطيع أن نتبينها في بعض كتابات مفكري التيارات القومية في تاريخنا العربي المعاصر خلال السنوات الثلاثين الماضية. بل نستطيع أن نتبين بعض مفاهيم هذه المحاور في

بعض الكتابات الغربية التي تسـعى للتوفيـق بـين الفكـر الاشتراكي والفكر الرأسمالي، والتي تدعو إلى مـا يسـمى بالرأسمالية الشعبية، أو الرأسمالية المرشـدة، أو المشـروع المستقل، أو الطريق الثالث إلى غير ذلك.

وفي تقـديري أن مشـروع هـؤلاء السـلفيين الجـدد لا يخرج عن أن يكون مجرد دعوة يوتوبية قومية دينية هي رد فعل – في أفضل حالاتها – لهذه المرحلة المتردية مـن واقعنا العربي الراهن، وهي بحث – في أفضـل الحـالات أيضا – عن مخرج جديد بعد فشل المشـروعات الليبراليـة والقومية السابقة. على أنه يتضمن – على الأقـل – موقفًـا أيديولوجيا واعيا بنفسه، يتصدى للبحث عن بديل، بل لتقـديم بديل عن الفكر الاشتراكي العلمي، إن لم يكن يتضمن عـداء لهذا الفكر! ولعل د. حسن حنفي قد صاغ هذا صياغة حاسمة في نهاية دراسته التي قدمها في المؤتمر الفلسفي الذي انعقـد في عمان والذي سبقت الإشارة إليه. فهـو يطالـب بـربط الفلسفة بموقف حضاري يساهم في صنع النهضة ويحـذرنا بأننا إن لم نفعل هذا فسوف تظل "الماركسية كتحليل للتاريخ ولحركات الشعوب نقطة جذب لوعي الأمة، وبالتالي الوقوع في مزيد من التغريب"!.

ومن حق هؤلاء السلفيين الجدد، أن يجتهدوا فـي إقامـة مشروعهم الحضاري المستقل للخروج من التبعيـة، ومـن حقهم أن يستندوا إلى المعتقدات التراثية كما يشاءون لتأسيس علوم اجتماعية طبيعية جديدة، ومن حقهم محاولة إقامة سلطة دولة جيدة هي استمرار تراثي تتسم بالمركزيـة والمهدويـة المثالية، ومن حقهم كل الحـق البحـث عـن البـديل عـن الاشتراكية العلمية والماركسية. ولكن من واجبنا على الأقـل أن نتساءل:

هل يحقق مشروعهم هذا واجتهاداتهم تلك خروجـا مـن التبعية، وتخلصا من التخلف وقضاء على التمزق القومي؟ أم أنهم بهذا المشروع وبهذه الاجتهادات ينشرون - فـي هـذه المرحلة المأساوية من واقعنا العربي – أوهاما يغـذون بهـا جماهيرنا الشعبية المطحونة المتعطشة والمتطلعة إلى خلاص حقيقي، أو أنهم يقدمون أيديولوجية جاهزة لامعة دينيا وقوميا لأي طغمة عسكرية فاشية تثب على جهاز الدولـة – هنـا أو هناك - لحمايته من الانهيار!؟.. وإضفاء مشروعية عليه قد أخذ يفقدها؟!.

لقد انتهت ندوة "التراث وتحديات العصر" ولكن لم تنته بعد المعركة الفكرية المحتدمة على أرض التراث. وهي كما ذكرت في البداية وكما رأينا ليست معركة تتعلق بالماضي، بل هي معركة الحاضر والمستقبل. وهي ليست معركة حول التراث، وإنما هي معركة – في جوهرها – حول طريق التنمية، طريق الخروج من التخلف والتبعية...

ولقد كان للندوة الفضل في إتاحة الفرصة للحوار المباشر الحي بين إجابات فكرية مختلفة حول هذه القضية. ولكن إجابة من هذه الإجابات لم تكن متواجدة في الندوة هي إجابة من نسميهم بالسلفيين المتزمتين.

(٥)

ليست ظاهرة دينية خالصة[*]

التيار السلفي المتزمت، هو نهاية المطاف في حديثنا الذي طال عن "التراث وتحديات العصر".

على أن الحديث عن هذا التيار حديث متشعب. فبرغم أن هذا التيار الفكري يتخذ من التراث الديني عامة، ومن ظاهر النص الديني خاصة، معيارا مطلقًا للحكم والتقييم والسلوك، فما أشد التنوع والاختلاف في الرؤية والنهج والموقف العملي داخل هذا التيار نفسه، وهو اختلاف ينبع من اختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية التي يتجلى فيها هذا التيار أو يوظف.

وما أريد في هذا المقال أن أفصل القول في ذلك، وإنما حسبي أن أعرض لهذا التيار في أشد مظاهره وتجلياته وتوظيفاته تزمتًا!! وليس هذا إنكارا لما تتسم به بعض تجلياته الأخرى من مرونة أو استنارة أو عقلانية بشكل أو بآخر،

(*) جريدة القبس الكويتية 23/12/1984.

وإنما قصدت أن أبين إلى أي مدى يمكن أن يصل هذا القرار الفكري لو سار في منطقه، ومنطلقه الفكري حتى النهاية!

ولسوف أقتصر على تحليل سريع لنص واحد من نصوص هذا التيار هو "التوسمات". و"التوسمات" هو نص مخطوط يقع في ٨٥ صفحة من القطع الكبير. ومؤلف "التوسمات" هو المهندس الزراعي شكري مصطفى أمير الجماعة الإسلامية التي يطلق عليها اسم "جماعة التكفير والهجرة" والذي أعدم مع أربعة آخرين من قادة هذه الجماعة بعد قيامهم بقتل وزير الأوقاف الأسبق في مصر الشيخ الذهبي عام ١٩٧٧.

ولست أدري إذا كان هذا النص قد نشر أم لم ينشر، ولست أدري كذلك – على سبيل اليقين – ما إذا كان صحيحا أم لا، ما يقال من رفض الجماعة كتابة هذا النص على الآلة الكاتبة، أو طبعه، وذلك امتدادا لرفضهم التعامل مع المجتمع الجاهلي الراهن، ومع مختلف وسائله الجاهلية غير الإسلامية. على أن الذي لا شك فيه أن هذا النص يمثل ويعبر عن جوهر فكر هذه الجماعة وهو في تقديري مثال نموذجي للفكر السلفي في أشد مظاهره تزمتًا وجمودا. ولكنه – في تقديري كذلك – يحمل كل العناصر الأساسية للفكر السلفي عامة!

والجماعة الإسلامية المسماة بـ "التكفير والهجـرة" قـد خرجت شأن بقية الجماعات الإسلامية الأخرى في مصر من معطف أو من عباءة حركة "الإخوان المسلمين" عامة، ومـن التيار القطبي (نسبة إلى سيد قطب) في هذه الحركة خاصة. وإن كانت تعد تجذيرا سلفيا لهما على السواء.

حقا، لقد كان الشيخ حسن البنا مؤسس حركـة الإخـوان المسلمين يرى أن "دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلـة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم" وإن القـرآن "يقـيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة" (رسالة النـور)، إلا أن الشيخ البنا كان ينهج في سبيل تحقيق مشروعه الإسلامي العالمي، نهجا يقوم على التحالف والتدرج، فكان يتحالف مع السلطة الملكية الحاكمة، ومع أحزاب الأقلية في مصر آنذاك، بل كان يعرض برنامج للإصلاح في إطار الفلسفة السلطوية السائدة. وما كان يختلف اختلافًا جذريا مع الدسـتور القـائم آنذاك، بل كان يعتبره دستورا صالحا لو تغيـرت وتعـدلت بعض نصوصه التي يشوبها إبهام وغموض (راجع المؤتمر الخامس) وما كان يكفر من نطق بالشهادتين، بل كان يقـول بالأخذ بالمصالح المرسلة وكان يدعو إلى التدرج في نشـر

الدعوة الإسلامية. "إذ ينبغي أن تبدأ بالسعي إلى تعميم الدعوة بين الناس بـ "الحجة والبرهان"، فإن أبوا إلا العسف والجور والتمرد فبالسيف والسنان". (راجع إلـى أي شـيء نـدعو الناس). على أن التوفيق والمهادنة مع السـلطة، والتـدرج والعمل في إطار المشروعية كانت طريقة "الإخـوان" فـي المرحلة الأولى من نشأتهم. ولا شك أنها كانت نوعـا مـن التكتيك العملي لإخفاء تشكيلاتهم العسكرية تمهيدا لمراحـل أخرى تقربهم من هدفهم، وهو السـلطة أي إقامـة الخلافـة الإسلامية، ولهذا تعاظمت قواتهم، انفجر الصـراع الـدموي بينهم وبين حلفائهم في السلطة. وكانت محنتهم الأولى التـي سقط فيها الشيخ حسن البنا صريعا وحلت الجماعة رسميا.

ويواصل "حسن الهضيبي" نصف الطريـق، لـو صـح التعبير؛ إذ إنه يرفض الجانب السري والعسكري فـي بنـاء الهيكل التنظيمي للجماعة، ويحرص علـى نهـج المهادنـة والتحالف مع السلطة القائمة. ولقد شكل هذا انقسـاما حـادا داخل الحركة في مرحلتها الثانية بين قيادتها المدنية وجهازها العسكري.

ومع المرحلة الناصرية، تبوأ "الإخوان المسـلمون" فـي البداية مكانًا مرموقًا، فكان لهم أعضاء فـي مجلـس قيـادة الثورة، وكان لهم رأي مسموع. ولكن سرعان مـا اختلفـوا وتناقضوا مع المجموعة الناصرية حول أمـور ذات طـابع سياسي واقتصادي وأيديولوجي. اختلفوا حول قانون الإصلاح الزراعي (سبتمبر ١٩٥٢)، وطالبوا برقـابتهم علـى كـل القوانين والتشريعات قبل أن يتخذ مجلـس الثـورة قـرارا بشأنها، وعارضوا إنشاء هيئة التحرير، وعارضـوا اتفاقيـة الجلاء التي وقعت بين السلطة الناصرية وبريطانيا (سـبتمبر ١٩٥٤) بإصدار دستور إسلامي.

وهكذا تحول "الإخوان المسلمون" من المهادنة والتوفيـق والتدرج في ظل السلطة الملكية الرجعية إلـى المعارضـة، والصدام في ظل السلطة الوطنية التقدمية الناصرية!! وينتهي الأمر كما نعرف بالصدام الدموي، ويشنق عدد من قـادتهم، ويسجن ويعذب ما يقرب من ألف من أعضائهم.

ويقوم نظام عبد الناصر بتقديم مشروع استقلالي اجتماعي قومي، جوهره هو محاولة التخلص من التخلف، والخـروج من التبعية للرأسمالية العالمية، وتحقيـق تنميـة اقتصـادية

واجتماعية وثقافية مستقلة على المستوى القـومي العربـي عامـة، والتصـدي للسـيطرة الاسـتعمارية والإمبرياليـة والصهيونية وللرجعية العربية عامة.

وفي مواجهة هذا المشروع الناصري تضاءل وخفت إلى حد كبير المشروع الإخواني التقليـدي، وتضـاءل وخفـت نفوذهم الجماهيري في الخمسينات والسـتينات وخاصـة أن أغلب – إن لم يكن كل – قادتهم كانوا في السجون.

ولكن الإخوان في السجون كانوا ينسـجون فـي ضـوء عزلتهم وآلامهم وذكرى شهدائهم مشروعا بديلاً للمشـروع الناصري. والحق أنهم لم يصوغوا برنامجا بديلاً في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والديمقراطيـة والقومية، وإنما صاغوا ما يمكن أن نسميه "مشروعا نقيضا" لكل مشروع أو بتعبير آخر هـو "ضـد مشـروع" ولـيس "مشروعا ضد". وكان سيد قطب هو مهنـدس هـذا "الضـد مشروع"، رغم أنه كان حديث العهد بالانضمام إلى "الإخوان" فلقد انضم إليهم رسميا في عام ١٩٥١، وإن كان قبل ذلـك مجرد صديق لهم، بل كان قبل انضـمامه لـ ـ "الإخـوان" صاحب فكر ديني أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية.

والضد مشروع "القطبي" متأثر بنظرية الإسلام السياسـية عند أبي الأعلى المودودي، ويتلخص في أن العـالم – كـل العالم – اليوم يعيش جاهلية جديدة. ومصدر هذه الجاهلية، أن الحاكمية: أي السلطة، للبشر، ولا سبيل إلى القضاء على هذه الجاهلية إلا بإقامة الحاكمية الإلهية. (سيد قطب. معالم فـي الطريق)، إن المعركة ليست في صميمها، كما يـرى سـيد قطب – معركة سياسية أو اقتصادية أو عنصرية، وإنما فـي صميمها معركة عقيدة، إما كفر وإما إيمان إما جاهلية وإمـا إسلامية، ولهذا فليس هناك حاجة إلى برنامج أو تشـريعات لمواجهة الاحتياجات العملية. فما أسهل أن يتحقق ذلك بعـد إقامة حكم الله، لقد بدأ الإسلام، بالآيات المكية في القـرآن، وهي آيات تدعو إلى الإيمان فحسب "أن لا إله إلا الله.. هي القاعدة النظرية الوحيدة" لا اجتهادات ولا مصالح مرسلة ولا تشريعات اجتماعية. وأن وجود الأمة الإسلامية قد انقطع منذ قرن، والواجب اليوم هو إعادة هذه الأمة، وتحقيـق البعـث الإسلامي، ولكن لا بد أولاً من خلع الولاء لهـذا المجتمـع الجاهلي الذي نعيش فيه، لا بد أن تتحقق قطيعة كاملة معـه، ثم البدء بإنشاء مجتمع مستقل، منفصل عن هـذا المجتمـع الجاهلي. ومن هذا المجتمع المستقل المنفصل الجديد تكـون بداية الجماعة الإسلامية التي تحرر العالم من حاكمية البشر وتقيم حاكمية الله.

وهكذا في مواجهة مشـروع عبـد الناصـر السياسـي الاجتماعي نجد هذا المشروع الضد مشروع، هذا المشـروع الإيماني البحت الذي لا يقدم إلا سلطة بديلة هي سـلطة الله، كأنما لم يكن في المقدور مواجهة سلطة عبـد الناصـر إلا بسلطة الله المباشرة!!

ومع هذا نتساءل: كيف يمكن إقامة الحاكمية الإلهية؟ هل تقوم من تلقاء نفسها أم بواسطة بشر؟ وهـؤلاء البشـر، ألا يختلفون في حقيقة حاكمية الله: أي يختلفون في تفسير الآيات والأحاديث، كما يختلفون في منهج تطبيقها وتوجيهها؟! ألـم يحدث هذا طوال التاريخ الإسلامي وما زال يحـدث؟! ألـم تختلف السلطة من حاكم إسلامي إلى حاكم إسـلامي آخـر، وكل حاكم منهم يزعم أنه إنما يحكم بإرادة الله وبشريعته.

ويتصدى "حسن الهضيبي" لـ "معالم في الطريق" ولفلسفة سيد قطب عامة، بكتابه "دعاة لا قضـاة" مسـتنكرا تكفيـر المسلمين جميعا بغير استثناء، مفسرا أن الحاكمية لله لا تنفي "أن الله ترك للإنسان الكثير من أمور الدنيا لينظمها حسـبما تهدينا إليه عقولنا".

إلا أن الزعامة الفكرية الحقيقية (للإخوان) كانت قد أخذت تنتقل بالفعل إلى سيد قطب، ولهذا فمن هذا "الضد مشـروع" القطبي سوف تخرج اجتهادات كـل الجماعـات الإسـلامية الجديدة في السبعينات. لقد شنق سيد قطب عام ١٩٦٦ ولكن كتابه "معالم في الطريق" واصل طريقه في مرحلة جديدة من تاريخ مصر.

وإذا كان المشروع الناصري قد استطاع بالفعـل خـلال الخمسينات، وفي النصف الأول مـن السـتينات أن يسـود سياسيا واجتماعيا وأيديولوجيا كذلك إلى حد كبير، وأن يخفت من تأثير الإيديولوجية الإخوانية، فإن بعض الثغرات في هذا المشروع الناصري كانت مصدر ضعف للمشـروع نفسـه، ومنفذًا لإعادة إنتاج الأيديولوجية الإخوانية وتنميـة نفـوذهم الفكري، بل والتنظيمي كذلك، وبرغم أن النظام الناصري قد خلق إلى حد كبير مناخًا عقلانيا عاما في المجتمع المصري، إلا أنه لم ينجح في القضاء على الأمية، أو في إحداث ثـورة ثقافية تقتلع جذور التخلف الفكري والسلفية الجامدة والتواكلية والغيبية، وإلى جانب هذا، فإن عمليـات التعـذيب وإهـدار كرامة الإنسان في السجون وسيادة الإجراءات البيروقراطية

والعلوية كانت شرخًا في المصـداقية التقدميـة للمشـروع الناصري، ثم تأتي أخيرا هزيمة ١٩٦٧، التـي وإن كانـت مجرد هزيمة عسكرية أمام العدوان الإسرائيلي، فإنها كشفت عن خلل قيمي وتنظيمي وهيكلي في النظام كله، وبـرغم أن حرب الاستنزاف عام ١٩٦٨ قد استعادت الثقة فـي النظـام الناصري، إلا أن مرحلة ما بعـد ١٩٦٧ شـهدت انتعاشًـا لشرائح من البرجوازية المتوسطة وللقطاع الخاص، وللفئات الطفيلية حاول النظام استرضاءها درءا لخطرها فـي هـذه المرحلة الدقيقة من حياته، وفي سبتمبر ١٩٧٠ يموت عبـد الناصر وتنتقل الهيمنة في السلطة إلى شـرائح برجوازيـة قديمة وجديدة، وخاصة الطفيلية منهـا التـي تحمـل معهـا مشروعا بديلاً للمشروع الناصري بل مناقضا لـه، وهكـذا حدث في السبعينات تحول جذري فـي التوجـه السياسـي والاقتصادي والأيديولوجي، وكان جوهر هذا التحول هو مـا يسمى بالانفتاح الاقتصادي، أو بتعبير آخر التبعية السياسـية والاقتصادية الكاملة للرأسمالية العالمية عامـة والأمريكيـة خاصة، وما تبع ذلك بالضرورة مـن تصـالح مـع العـدو الإسرائيلي.

وكان من الطبيعي من أجل استنبات هذا النسق السياسي والاقتصادي الجديد، البدء في تهديم النسق الناصري أيديولوجيا، تمهيدا لتهديمه بعد ذلك سياسيا واقتصاديا.

وكان من الطبيعي من أجل استنبات هذا النسق السياسي والاقتصادي الجديد، البدء في تهديم النسق الناصري أيديولوجيا، تمهيدا لتهديمه بعد ذلك سياسيا واقتصاديا.

وكان الإخوان المسلمون – وفي البداية – من الأدوات التي استخدمت لتحقيق ذلك، ولهذا تفتح السجون في بداية السبعينات، وتخرج أفواج الإخوان منها ليكونوا سندا للسلطة الساداتية الانفتاحية، وليتصدوا لخصوم هذه السلطة من ناصريين وماركسيين، تخرج هذه الأفواج من السجون حاملة آثار جرحها وذكرى شهدائها، ولكنها تحمل كذلك أيديولوجيتها (القطبية) الجديدة التي ازدادت تجذرا طوال فترة السجن والتعذيب، ولكنهم يخرجون كذلك ليواجهوا هذا المجتمع الانفتاحي الجديد، الذي يقوم على أنقاض نظام عدوهم اللدود عبد الناصر، إلا أنه مجتمع يقدم نسقًا سياسيا واقتصاديا لا يتلاءم كذلك مع أيديولوجيتهم!!

في البداية – كعادتهم – يتهادن الإخوان عامة مع النظـام الساداتي القائم، التقاطًا لأنفاسهم، وتمهيدا لخلق المناخ الملائم لتشكيل هياكلهم التنظيمية الجديدة، وتتعـدد هـذه الهياكـل التنظيمية وتختلف اجتهاداتها، على أن تعاونهم وتحالفها مـع السلطة الساداتية يأخذ في البداية شكلاً عمليا كإشاعة العـداء للتجربـة الناصـرية، والتصـدي العنيـف للناصـريين والماركسيين، ولكنه يصل كذلك إلى مستوى تسلم المعونـات المالية والأسلحة! ففي حديث صحفي قديم لمجلـة المصـور يقول الشيخ عمر التلمساني مسئول الإخوان المسـلمين بـأن الدولة الساداتية أعطت لأحد أمراء هذه الجماعـات الدينيـة مقرا لجماعته في حي السيدة زينب، بل أعطت له ١٥٠ فدانًا في مديرية التحرير ليزرعها هو وجماعته!.

غير أن هذا التعاون مع السلطة سرعان ما يتحـول إلـى صدام، والغريب أن أول صدام، يحدث بعد بضعة أشهر من حرب أكتوبر ١٩٧٣، بمحاولة "منظمة التحرير الإسـلامية" السيطرة على الأكاديمية العسكرية في إبريـل ١٩٧٧ يـتم الصدام الثاني مع جماعة "التكفير والهجرة" وفـي سـبتمبر ١٩٨٠ يعتقل السـادات آلافًـا مـن الإخـوان المسـلمين

والجماعات الإسلامية فضلاً عن مختلف طلائـع وعناصـر القوى الوطنية والديمقراطية واليسـارية، وفـي ٦ أكتـوبر ١٩٨١ يقتل السادات خالد الإسلامبولي أحد أعضاء جماعـة من هذه الجماعات الإسلامية. ويقوم صدام مسلح بين عـدد من هذه الجماعات الإسلامية، وبوليس الدولة في أكثر مـن مدينة مصرية.

وهكذا حاول نظام السـادات أن يسـتخدم الإخـوان وأن يستخدم هذه الجماعات الإسلامية؛ فتحولوا إلى قوة معارضة، بل منها صدرت الطلقة التي قتلته!

ومن التبسيط أن نفسر هذا التحول فحسب بما سـاد هـذه الجماعات من أيديولوجية "قطبية" متعصبة تدين المجتمع كله، وتدعو إلى خلع الانتماء إليه، وإلى بناء مجتمع جديـد. فـلا شك أن الواقع السياسي والاجتماعي الجديد الذي خرجت إليه من سجنها هذه الجموع حاملة هذه الأيديولوجية، فضلاً عـن نجاحها في تجنيد آلاف من أعضاء جدد أغلبهم – إن لم يكن جميعهم – من الشباب ذوي الأصول الريفية الفقيـرة الـذين نزحوا إلى المدن الكبيرة للعلم أو بحثًا عن العمل، كان كذلك وراء هذا التجذر الفكري التعصبي، وهـذا الالتجـاء إلـى

العنف. ففي دراسة ميدانية ثبت أن متوسط عمـر أعضـاء جماعتي "منظمة التحرير الإسلامية" و"التكفير والهجرة" بين ١٧ – ٢٦ سنة معظمهم جاءوا من قرى ريفية صغيرة إلـى القاهرة أو الإسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعة أو البحث عن عمل، وهم من أسر من فئات وسطى وصغرى من موظفين حكوميين أو تجار صغار أو مزارعين صغار.

لست أنفي بهذا التأثر الفكري الكبير لسيد قطب. ولا الأثر النفسي العميق لتجربة العذاب الأسود في السـجون، ولكـن انتشار هذه الجماعات وقدرتها على تجنيد هذه الآلاف مـن الشباب، فضلاً عن النوعية الاجتماعيـة الخاصـة لهـؤلاء الشباب، هو تعبير عن رفض للأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت مصر خلال السبعينات وإن اتخذ هـذا الـرفض شكلاً دينيا حادا متعصبا. ولا شك أن اندلاع الثورة الإيرانية ونجاحها في البداية كان له صدى كبير وفعال في تنمية هـذه الجماعات الإسلامية، ولا أقول في نشأتها فلنشـأتها جـذور موضوعية داخل المجتمع المصري نفسه.

بهذه المقدمات التي طالت نستطيع أن نبـدأ فـي قـراءة سريعة للمخطوطة "التوسمات" إن جوهر المخطوطـة هـو تحديد منهج إقامة دولة الإسلام، بل إنها تكاد أن تكون "مقالاً في المنهج" منهج التفكير السلفي.

يقوم هذا المنهج على رؤية تاريخية تماثلية – بشكل يكاد يكون مطلقًا بين بداية ظهور الإسلام، وما يحدث في عصرنا الراهن، وهي رؤية مستخلصة من قراءة النص القرآنـي، أو نص الحديث النبوي قراءة ظاهرية حرفية.

ففي سورة يونس (الآية ٤) نقرأ: ﴿**إنه يبدأُ الخَلْـقَ ثُـم يعيده**﴾، كما نقرأ في سورة الأنبياء (الآية ١٠٤) ﴿ **كما بدأْنَا أولَ خَلْقٍ نعِيده وعدا علينَا إنا كُنا فَاعِلِين**﴾ وتفسـر كتـب التفسير هاتين الآيتين بالبعث بعد المـوت، ولكـن شـكري مصطفى صاحب "التوسمات" يفسرها على نحو آخـر، بـل يتخذ منها أساسا لرؤية تاريخية شاملة، إن المقصود هـو أن الله سبحانه كما أنه يبدي ويعيد في تـدمير الكـافرين كلمـا ظلموا، وكذلك يبدي ويعيد في توريث المؤمنين الأرض كلما آمنوا وعملوا الصالحات، أو بتعبير آخر: أن الله يبدي الخلق ويعيده بصورة واحدة، بدليل كلمة "كما" "فكلمة "كمـا" كمـا

يقول شكري مصطفى "تفيد المثلية في كل شـيء" وتأسيسـا على هذا، فإن ما حدث مع الدعوة الإسلامية في أول الزمان، سيحدث مثله في آخر الزمان، ونحن في آخر الزمـان كمـا تقول "التوسمات". ولهذا كذلك "لا بد من سلوك طريق النبـي صلى الله عليه وسلم وأصحابه شبرا بشبرا وذراعا بـذراع، لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق، ثم يعيده بصورة متكررة، لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول، وهي "كما" كما بدأ الإسـلام، يعاد الإسلام "لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مشـتركة، ولا رأي صاحبي، ولا.. ولا.. قال الله وقال الرسـول وحسـب" وكما سادت الجاهلية قبل الدعوة المحمدية، واحتدم الصـراع بين الفرس والروم، هذا الصراع الذي أضعف كليهما ومهـد بهذا لنشوء هذه الدعوة، كما حدث ذلك في الماضي يحـدث في الحاضر، فاليوم تسود الجاهلية، واليوم يحتـدم الصـراع بين القوتين العظميين السوفيت والأمريكان. ولقد وضع الله – كما يقول شكري مصطفى – في أيـديهما القنبلـة الذريـة لتدميرهما معا، إن الحرب العالمية الثالثة على وشك أن تقع، وعلينا أن ننتظرها. وهنـا تنتقـد "التوسـمات" الجماعـات الإسلامية الأخرى التي تدعو إلى إحداث انقلابات في البلدان

الإسلامية كخطوة تمهيدية لمواجهة دولة الكفار في العالم وهزيمتها، إن "التوسمات" ترى أنه لا سبيل للمسلمين لمواجهة الدول الكبرى بكل ما تتسلح به هذه الدول من أدوات تدمير حديثة، وفضلاً عن هذا فإن للإسلام أصوله ووسائله العسكرية الخاصة التي تختلف عن أصول ووسائل الكفار، ولهذا، فإن جماعة المسلمين "جماعة آخر الزمان" عليها أن تنتظر حتى يدمر الكفار بعضهم بعضا، وهنا تتحرك لاستكمال تدمير الكفار ووراثة الأرض، وإقامة دولة الله الثانية، ولا بد أن يقاتل المسلمون الكافرين اليوم كما كان المسلمون في أول الزمان يقاتلونهم: أي بالسيف والنبال والخيل، فالحديث النبوي يقول "الجنة تحت ظلال السيوف" ولم يقل "تحت ظلال البنادق والصواريخ أو حتى الأسلحة عامة، لقد نص على السيوف وإذن فالسيوف هي الوسيلة الإسلامية لإقامة دولة الإسلام!

إلا أن هذا القتال: أي هذا الجهاد، لا ينبغي أن يتحقق إلا بعد الهجرة، فلقد هاجر النبي وجماعته قبل أن يبدأ جهاد المشركين. بل لا يوجد رسول إلا وهاجر والله يقول في كتابه العزيز: ﴿**والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله**﴾

(التوبة أية ٢٠) الهجرة إذن تسبق الجهاد، ولهذا فعلينا – كمـا يقول شكري مصطفى – نحن جماعة آخر الزمان أن نهـاجر تأسيا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولته، فمـا قامـت دولـة الإسلام في عهد الرسول إلا بعد هجرته، كما فعـل الرسـول نفعل نحن. "إن الهجرة سنة من سنن إعـادة الإسـلام إلـى الأرض، ومن سنن نصر المؤمنين وهلاك الكافرين". ولكـن متى الهجرة؟ تكون حينما يظلم الإنسان، فالآية الكريمة تقول: ﴿ **والذِين هاجروا فِي اللهِ مِن بعدِ ما ظُلِموا**﴾ على أن الجهاد يبدأ بعد الهجرة من أجل تدمير الكافرين ووراثة الأرض فـي آخر الزمان، من أين المنطلق؟ من "أم قرى" هذا العصر يقول الله في كتابه العزيز: ﴿ **وما كان ربك مهلِك القُرى حتى يبعثَ فِي أُمها رسولاً يتْلُو عليهم آياتِنَا**﴾ معنى هذا أن لكل رسول أُما للقرى. في عهد موسى كانت أم القرى هي مصر في عهد شعيب مدين، في عهد محمد صلى الله عليه وسلم مكـة، فمـا هي أم القرى في عهدنا الحالي، عهد قيام الدولة الإسلامية من جديد؟ أين هي أم القرى الآن في منطقة الشرق الأوسط، إنهـا – كما يقول شكري مصطفى – مصر. من مصر إذن تنطلـق "جماعة آخر الزمان" لتُعيد دولة الإسلام. "سيعود الإسلام إلـى

الأرض مرة أخرى كما بدأ، وبالطريقة نفسها التي بدأها ويمر المسلمون بالمراحل نفسها التي مر بها أسـلافهم" وسينتصـر المسلمون بفضل الله وعونه "وما النصـر إلا مـن عنـد الله العزيز الحكيم" (النصر – كما يقول شـكري مصـطفى فـي توسماته ليس من عندنا نحـن، علينـا أن نعبـد الله سـبحانه ونخلص في ذلك، ثم ينفذ قدر الله سبحانه، وتعمـل السـموات والأرض لنصر هذه الطائفة المؤمنة بكل الجنود الذين هم في قبضة الله سبحانه وتعالى من رياح وبحار وملائكـة.. إلـخ. (وما يعلم جنود ربك إلا هو).

وما أكثر التفاصيل الأخرى التي لا يضيف جديدا إلى هذه الصورة لمضمون "التوسمات" إنها رؤية تماثليـة طوبويـة للتاريخ، تقرأ التاريخ قراءة حرفية عبر نصـوص القـرآن والحديث، "فالتوسمات" تشير – على سبيل مثال أخير – إلى حديث نبوي يقول "تقوم الساعة والروم أكثر الناس" فيتساءل شكري مصطفى: "ولكن أين الصينيون إذن؟ وهنا يسـتخلص من الحديث أن الله سيكون قد دمرهم وأهلكهم، وسيتم ذلـك على يد اليهود! وهكذا فحركة التاريخ حركة تكرارية تماثلية من ناحية، واستقراء التاريخ يتم خـلال التفسـير الحرفـي للنصوص الدينية من ناحية أخرى.

وإذا كنا نرى في الدعوة إلى "التكفيـر" تطبيقـًا لمفهـوم الجاهلية الجديدة عند سيد قطب؛ فإن الدعوة إلى الهجرة هي امتداد كذلك بغير شك لمفهوم انفصـال وانخـلاع الجماعـة الإسلامية الجديدة عن المجتمع، كما سبق أن أشرنا، ولقد قام بالفعل بعض أفراد هذه الجماعة بالهجرة إلى كهوف جبليـة في منطقة المنيا في صعيد مصر، وكـانوا يتـدربون علـى ركوب الخيل والقتال بالسيوف، تمهيدا لحرب الكافرين بعـد أن تقضي على معظمهم القنبلة الذرية التـي فـي أيـديهم، وفضلاً عن هذا كانوا يعيشون فـي المـدن فـي جماعـات مشتركة في شبه عزلة اجتماعية، على أنهم برغم دعـوتهم إلى تأجيل الجهاد إلى ما بعد الهجرة، وبعـد قيـام الحـرب العالمية الثالثة وتدمير الكافرين بعضهم لبعض، فإنهم قـاموا باختطاف وقتل الشيخ الذهبي وزير الأوقاف السبق، وكـانوا يمارسون أشد أشكال العنف ضـد الطلبـة المخـالفين لهـم وخاصة من الناصريين واليساريين.

والحق، أننا لا نستطيع أن نتبين في الخطاب الأيـديولوجي لهذه الجماعة – أو لغيرها من الجماعـات الإسـلامية – أي تجديد للفكر الإسلامي، أو أي اجتهاد خلاق فـي أمـر مـن أموره، بل يكاد يتسم خطابهم بشكل عام بـالجمود والتسـطح والشكلية، بل والسذاجة أحيانًا، إنه رفض انفعالي للواقع علـى أنه بغير شك يعبر عن رفض للتعاسة والدونية والفقر والنسق الغربي البذخي المستفز، وسياسات التبعية والـردة والتسـليم. ولكنه رفض سلبي طوبوي يعبر عن نفسه بالعزلة والاعتزال، بتشكيل المجاميع المتآلفة الضيقة المتعالية أو بـالهجرة عـن المجتمع أو داخل المجتمع نفسه أو بالعنف الفردي، فضلاً عن سيادة روح القلة النخبوية المتعصبة التي تترك روح الجماعـة والشورى والاجتهاد بالرأي. هذه هي الصورة التي يصل إليها الفكر السلفي في أشد نماذجه تعصبا وتزمتًا.

إنها ليست ظاهرة دينية خالصة إنما تبرز كذلك كرد فعل للأوضاع السياسية الاقتصادية والاجتماعية المترديـة فـي مصر والعالم العربي عامة في مرحلـة السـبعينات التـي لا تزال ممتدة حتى اليوم في أوضاعنا الراهنة، ولكنها كذلك ظاهرة تُغذي في كثير من الحالات من خارجها، لتكريس هذه الأوضاع الراهنة!!.

ولهذا فليس بالقمع الإداري يمكن مواجهة انتشار مثل هذا الفكر السلفي المتعصب المتزمت، وإنما بفتح أبواب الحوار الديمقراطي وبسيادة روح العلم والعقلانية واحترام كرامة الإنسان، وكفالة حقه في المشاركة في صياغة القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في بلاده. على أن الحل الجذري هو النجاح في تحقيق مشروع وطني ديمقراطي تقدمي يخرج بلادنا العربية من تخلفها وتبعيتها وتمزقها القومي...

البحث عن شخصية مصر(*)

في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، كنت أعمل أمينًا لمكتبة قسم الجغرافيا – التابع لكلية الآداب – جامعة القاهرة "فؤاد آنذاك". ورغم سعادتي بالعمل في هذه المكتبة، إلا أنني كنت أعيش إلى حد كبير تناقضا بين دراسات قسم الجغرافيا التي تكاد تقتصر على وصف التضاريس الخارجية للظواهر الأرضية من طبيعية ونباتية وبشرية، وبين استغراق آنـذاك في اهتمامات وهموم وأحلام فلسفية. إذ أنني كنت متخرجا في قسم الفلسفة لا في قسم الجغرافيا ولهذا، ما أكثر مـا كانـت تتحول مكتبة قسم الجغرافيا إلى ساحة للحوار حـول قضـية المنهج في العلم، فضلاً عن ساحة لأنشطة أدبية وفنية وفكرية عامــة. ومــا كــان أكثــر فرســان هــذه الســاحة، لا من أساتذة قسم الجغرافيا وطلبته فحسب، بل مـن طلبـة مختلف أقسام كلية الآداب، وكليات أخرى. على أن الطالـب جمال حمدان كان فارس الفرسان في هذه الساحة.

(*) نشر هذا المقال في مجلة الهلال – ينـاير 1986 تحـت عنـوان "الدكتور حمدان – العاشق العظيم لمصر وللحقيقة".

استشعرت نبوغه منذ حوارنا الأول. لم يقف الأمر عند سعة اطلاعه، وذكائه وعمق حجته، بل كان شعلة من قلق خلاق، يستوعب ويتمثل وينتقد، ويرتعش بالتساؤلات الغنية، وبإرادة الغوص على الأعماق البعيدة، والتحليق في الآفاق الفسيحة كشفًا لأسرار الأشياء والحياة. ما كان يرضيه أن يكون العلم مجرد وصف خارجي، أو تفسير ظاهري، أو وقوف عند حدود الجزئيات الثابتة الساكنة. كانت النظرة الشاملة التاريخية الحية الديناميكية همه الأكبر حتى بالنسبة للظواهر الطبيعية.. ولقد ظلت في أُذني طويلاً أصداء أحاديثه الحارة، حول البحث عن رؤية منهجية جديدة للجغرافيا.. وعندما غادرت قسم الجغرافيا، ثم غادرت مصر بعد ذلك بسنوات، والتقيت في فرنسا بعالم كبير من علماء الجغرافيا هو "إيف لاكوست" أحسست في أحاديثه، في منهجه في كتاباته، ببقايا هذه الأصداء القديمة لأحاديث جمال حمدان. وإيف لاكوست هو صاحب أهم كتاب بالفرنسية عن ابن خلدون، وصاحب العديد من الكتب الجغرافية التي تعالج مختلف القضايا في العالم، وهو رئيس تحرير مجلة "هيرودوت" وهي مجلة متخصصة في الجغرافيا والجغرافيا

السياسية، لعل اختياره اسم المؤرخ هيرودوت اسما للمجلـة يعبر عن رؤيته التاريخية الخاصة للجغرافيـا. لسـت أقـيم مقارنة أو تماثلاً بين فكر إيف لاكوست ورؤية جمال حمدان المبكرة، وإنما أردت أن أعبر عن مواصلتي الاهتمام بجمال حمدان رغم انقطاع أخباره عني، فضلاً عن التأكيد بأن همه في البحث عن رؤية جغرافية جديدة، كـان همـا مشـروعا ورائدا في الفكر الجغرافي الحديث.

وأخيرا بدأت أقرأ هذه الرؤية التي كـان يحـدثني عنهـا جمال حمدان، فمنذ سنوات بعيدة وهي تتجسد في كتاباته التي أخذت تخرج علينا تباعد في موضـوعات متفرقـة، لتمهـد الطريق لخروج ملحمته الجغرافية الكبرى "شخصية مصـر، دراسة في عبقرية المكان".

ولا أعرف بالدقة ماذا كتب عن هذه الملحمة الجغرافية فـي مصر، أو خارج مصر، ولكني أشعر بضرورة تجديد الحديث باستمرار عن هذا كله، فإنني أريد – على المستوى الشخصـي – أن أواصل ما انقطع من حديث وحوار بين جمـال حمـدان وبيني منذ سنوات بعيدة، وأتطلع بأمل كبير أن يخـرج جمـال حمدان من عزلته شبه الصوفية إلى الجماهير الغفيرة من قرائه ومحبيه، ومقدري فضله على فكرنا المعاصر.

حقا، لقد استطاع جمال حمدان أن يحقق رؤيـة علمانيـة حمدانية خاصة للجغرافيا في كتابه هذا بوجـه خـاص. إن الجغرافيا هي علم الخاص، علم التفرد، علم الواقع الملموس المحسوس الجزئي. ولكن في هذا الخاص الجزئي يكمن العام الكلي، وفي داخل المظهر السكوني لهذا الخـاص الجزئـي تكمن الحركة. وبدون الربط التكاملي بين الجزئي والكلـي، بين الساكن والمتحرك، لا يكون هناك علم حقيقـي. وهكـذا يـرتبط المكـان بالزمـان، وتـرتبط الطبيعـة بالإنسـان، لا جغرافيا بلا تاريخ. إن البيئة الجغرافيـة خرسـاء تنطـق بلسان الإنسان" والجغرافيا علم حي تاريخي، "ليسـت آليـة واصفة بل هي عضوية هادفة"، "تُحاق بقدر ما تحدق". بهـذا المدخل الحمداني المنهجي العام، تبدأ رحلتنا داخل الكتاب.

وكتاب "شخصية مصر" ليس في الحقيقـة كتابـا علميـا تقريريا، بل هو كتاب رغم علميته وبفضل علميته، يوظفـه جمال حمدان توظيفًا أيديولوجيا لخدمة هدف. لـيس مجـرد هدف معرفي، بل هو هدف سياسي اجتماعي قومي فكـري. إنه ليس كتاب معرفة فحسب، بل هو كتاب معركـة كـذلك. فجمال حمدان لا يكتب لنا كتابا عن شخصية مصر، وإنمـا

يقدم بهذا الكتاب سدا جديدا لمصر، في مواجهـة محـاولات شتى لهدم روحها والقضاء على شخصيتها القوميـة، يقـول جمال حمدان في المقدمة "في هذا الوقت الذي تتـردى فيـه مصر إلى منزلق تاريخي مهلك قوميـا، ويـتقاص حجمهـا ووزنها النسبي جيوبوليتيكيا بين العرب وينحسر ظلها.. نقول في هذا الوقت تجد مصر نفسها بحاجة أكثر مـن أي وقـت مضى إلى إعادة النظر والتفكيـر فـي كيانهـا ووجودهـا ومصيرها بأسره.. من هي.. ما هي.. ماذا تفعل بنفسها.. ثم ماذا بحق السماء يفعل بها. إلام.. وإلى أين" ثم يقول "بـالعلم وحده فقط لا الإعلام الأعمى ولا الدعاية الدعية ولا التوجيه القسري المغرض يكون الرد".

وهذا الكتاب ذو الألفين وخمسمائة وخمس وثمانين صفحة هو الرد على محاولات طمس الشخصية المصرية. إنه دفاع عن مصر، واقعا جغرافيا وإنسانيا ومكانيا وتاريخيا وقوميـا واجتماعيا. إنه في الحقيقة ملحمة في حب مصـر. فجمـال حمدان عاشق عظيم لمصر وعاشق عظـيم للحقيقـة. ولأن عشقة عظيم فهو عشق يقظ مسئول واع مدرك أمين. يغـار وينتقد ويرفض يقترح ويكشف العيـوب والمحـاذير ويقـدم

الحلول. فليس حبه بالحب الأعمى الشوفيني الضيق. ولهـذا يقول "إن ابن مصر البار الغيور على أمه الكبرى.. هو وحده الذي لمصالحها ينقدها بقوة وبقسوة". وهكذا يقول وهكذا يفعل في كتابه، ولهذا، فهذا الكتاب العلمي جدا، هو كتاب سياسـي جدا، وهو كتاب ملتزم جدا، يعبر عن نموذج رائع للمثقـف العضوي الشجاع الملتزم بهموم أمته، وهو دفاع واع مناضل عن طريق مصـر المسـتقلة، مصـر المتقدمـة، مصـر الديمقراطية، مصر العربية، على أن هذا كله، لا يتحقق على نحو خطابي عاطفي، وإنما في إطار "نظام فكـري ونسـق منهجي ومعيار بنيوي يتغيا الأصالة والخلق والجدة والابتكار أساسا". ومن هذه العناصر جميعـا تتشـكل بنيـة الكتـاب ومنهجه. ولهذا يمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام كبيـرة: القسم الأول: هو التقويم كتقويم البلدان بمعنى وصفها، والقسم الثاني: هو التقييم؛ أي تحديد القمة، والقسم الثالث: هو التقويم بمعنى التغيير والتصحيح والتعديل.

بالتقويم أو بالتحديد الوصفي يبدأ الكتـاب جـزأه الأول: شخصية مصر الطبيعية. ولكن هذا التحديد الوصـفي نـراه مستمرا ممتدا في بقية أجزاء الكتاب. فـي الجـزء الثـاني

الخاص بشخصية مصر البشرية، وفي الجزء الثالث الخاص بشخصية مصر الاقتصادية، وفي الجـزء الرابـع الخـاص بشخصية مصر الاجتماعية أو خريطة المجتمع المصـري. على أن هذه المرحلة الوصفية ليست مجرد وصف خارجي، بل هو وصف عمقي لو صح التعبير. ليس وصفًا لتضاريس خارجية، بل هـو وصـف للحركـة التاريخيـة للجغرافيـا أو لجغرافية الحركة التاريخية. إنه لا يقف عند جزئيات وإن وقف عندها. فوقوفه عندها إنما يكون لتحديد علاقاتها الأفقية والعمودية؛ أي التداخل بين المكان الممتد والزمان المتحـرك (الزمكان) فالمكان عنده دائما متزمن بـزمن؛ أي بالتـاريخ بالبعد الرابع. والعلاقات الجغرافية علاقات وظيفية أبدا، إنها فعل وتفاعل وحركة، وليست مجرد تواجد. ولهذا فهـو فـي الجزء الطبيعي يتحدث عن تاريخية طبيعة مصر الجغرافيـة المتجانسة كأنما يتحدث عن جسد حبيبته في حركته ونمـوه وفي صراعه وتأبيه ضد أعدائه، من أجل الاحتفـاظ بكيـان متسق وحر. وفي الأجزاء البشرية والاقتصادية والاجتماعية يتحدث عن التجانس الحي بين الطبيعي والإنساني: التجانس المورفولوجي، والتجانس السكاني والعمراني والاقتصـادي

والحضاري والجنسي. فرغم الاختلافات هناك التجانس دائما. حقًا، هناك ثنائيات متضادة دائما، ولكنها في النهاية عنـده – متجانسة متسقة. فبين الموضع جغرافيـا وبشـريا والموقـع المحيط بمصر جغرافيا وبشريا هناك ثنائية، سرعان ما تصل إلى التجانس.. وما أكثر الثنائيات الأخرى: بـين الصـحراء والوادي، بين الرمل والطين، بين البر والبحر، بـين المـاء والسلطة، بين السلطة والشعب، بين الشمال والجنوب، بـين الشرق والغرب، بين القرية والمدينة، بين التعرية والإرساب، بين الماء والسياسة، بين العزلة والاحتكـاك، بـين الثبـات والتغير، بين الضرورة والإمكان، بين الاستمرار والانقطاع، بين الانغلاق والانفتاح، بين الاستقرار والعبور، بين العزلـة والاتصال، بين الوحدة الإقليمية والوحدة القومية، بين هـذه الثنائيات المتضادة جميعا التي تمتلئ بها تضـاريس مصـر الجيولوجية والبشرية، ويتكشفها جمال حمدان بتحقق التجانس والتكامل كقانون عام لمصر "المكـان – الزمـان" لمصـر "الجغرافيا – التاريخ". ومع مفهوم التجانس والتكامل هـذا – عند جمال حمدان – يرتبط مفهوم آخر هو مفهوم "التـدرج". إن "التجانس" عنده هو قانونها الأول و"التدرج" هو قانونهـا

المكمل، ومن هذين القانونين ينبع "التوسط" كتعبير جغرافـي و"الاعتدال" كتعبير بشري هذا التجانس والتـدرج والتوسـط والاعتدال هو ما يشكل ظاهرة فريدة هي مـا تعبـر عنـه عبقرية مصر، مصر "المكـان – الزمـان"، "الجغرافيـا – التاريخ". إن مصر هي مركز الدائرة، هي ملتقى البحر، هي ملتقى القارات والمتناقضات، وهي حجر الزاوية، وهي خط الاستواء البشرى من حيث خطوط العرض.

وقد يكون من الطريق أن نذكر أن هذا الذي يعتبره جمال حمدان "عبقرية المكان"، سبق أن اعتبره سلامة موسى مـن قبله "مأساة جغرافية"!.. يقول سلامة موسى "إن مصر نفسها مصادفة سيئة لكل مصري، من حيث إنها مأساة جغرافية؛ إذ تقع في ملتقى القارات الثلاث الكبرى، كما أنهـا تقـع فـي طريق الملاحة بين آسيا وأفريقيا، ثم فوق ذلك تخلـو مـن الجبال التي تيسر لها الدفاع عنها. ولهذا وقعـت فـي أسـر الغزو المتكرر".

والحق أنه لا فرق – في التحليـل الأخيـر – بـين رأي سلامة موسى ورأي جمال حمدان رغـم هـذا الاخـتلاف المظهري. فعبقرية المكان هي سبب مأساتها عنـدهما معـا. وسنجد جمال حمدان في القسم التقييمي من دراسـته يسـعى لتفسير هذه المأساة بعوامل مختلفة أغلبها عوامـل خارجيـة وإن كان لا يغفل العوامل الداخلية، وإن غلـب عليهـا فـي تفسيره لها الطابع السيكولوجي أو الأيديولوجي أحيانًا (مثـل الاهتمام بالموضع وعدم الاهتمام بـالموقع، أو أن عقليتنـا عقلية برية وليست بحرية، على غير ذلك) وإذا انتقلنـا مـن الرحلة التقويمية الوصفية إلى الرحلة التقييميـة؛ أي الحكـم والتقدير والتقييم، فإننا نجد أن الرؤية الوصفية السابقة للواقع الجغرافي التاريخي لمصر؛ أي التجانس والتدرج والاعتـدال والتوسط، تكاد تكونان منهجا للحكـم والتقيـيم، فـإذا كـان الاعتدال والتوسط والتجانس والتكامل هو عبقريـة مصـر وخصيصتها الجوهرية، فإن ما يسيء إليها ويحط من قدرها هو اختلاف هذا الاعتدال وهذا التوسط.

ولا شك أن القول بالاعتدال والتوسط والتجانس هو حكم قيمي مستخلص من استقراء وصفي، ولكنه في الوقت نفسه هو معيار يتخذ للحكم والتقييم، فما اتفق معه كان صحيحا وما خرج عليه كان سيئًا. وما أكثر الأمثلة التي سأكتفي ببعضها:

أشرنا من قبل إلى غلبة الموضع على الموقع أحيانًا.. إنه اختلال لهذه الموازنة "ولو اهتمت مصر بالموقع لتغير تاريخها كله". إن سيادة عقلية البر على عقلية البحر هي التي أضعفت من البعد التجاري لمصر.

إن السلطة المركزية المرتبطة بنظام الري، تتعاون في هذا مع المشاركة الجماعية التضامنية الشعبية ولكن.. كان هناك دائما طغيان السلطة، والطغيان ليس حكما جغرافيا كما يقال، بل هو حكم بشري منحرف.

(المأساة ليست في ضبط النيل وإنما ضبط الحكم). والأمة هي خضوع الشعب للطغيان، هناك دائما مقاومة، ولكنها ليست متصلة ولم تتحقق ثورة شعبية جذرية.

في الاقتصاد هناك ثنائية الانغلاق والانفتاح. والانفتاح هو انزلاق، واختلاف للتوازن والتجـانس. "إنـه فـتح البـاب للرأسمالية الفردية الاسـتعمار، وسـيطرة طبقـة طفيليـة استهلاكية مليونيرة عاتية" "الرأسمال الأجنبي خرج من باب التأميم ودخل من باب الانفتـاح" "الانفتـاح أعلـى مراحـل الرأسمالية".

هناك إفراط السكان في مواجهة انخفاض المعيشة.

وهناك زيادة البيروقراطية وانخفاض الكفاءة.

وهناك الجنوح أحيانًـا إلـى الفرعونيـة علـى حسـاب العروبة... إلخ.... إلخ..

خلاصة هذا كله، أن التجانس والتكامل والتوازن والتدرج والاعتدال هي الصفات الأساسية لمصر، مكانيـا وتاريخيـا وسكانيا واقتصاديا واجتماعيا وأيديولوجيا وحضاريا.

إن الخروج عن هذه المعايير – في رأي جمال حمدان – هو خروج عن حقيقة مصر.

بقى بعد ذلك القسم الثالث في بنية الكتـاب وهـو آفـاق المستقبل، وأسس التقويم والتغيير؛ أي الإجابة على السـؤال: إلى أين.. وكيف؟.

نقطة البداية عنده هي الديمقراطية.. فقضية القهر السياسي هي أُس وجذر مشكلة الشخصية المصرية ومصدر كل سلبيتها وعيوبها وأمراضها الحادة المزمنة، بالديمقراطية تسير مصر في طريق الشفاء من هذه الأمراض والسلبيات. هذه هي دعوته.

على أن الأمر في تقديره يتطلب حدثًا عظيما يرج مصر رجا، ويخرجها من مأزقها التاريخي الوجودي، ومن دوامة الصغار والهوان والأزمات المتراكبة".. بل لا بد من العنف، العنف الثوري، على أن يكون "عنفًا حميدا" معتدلاً. فالعنف الثوري عنده "قليل منه يصلح الأمة، كما أن كثيره يضرها، بل من غياب هذا العنف، الثوري" جاءت السلبية الواضحة المخزية في سجل مصر عبر التاريخ".

ويعرج جمال حمدان على الاقتصاد، فيرى أن كلا الانفتاح والانغلاق مطلوب ومفيد؛ فالانفتاح تنمية طبقية برجوازية واستغلال باسم الوطنية، والانغلاق تنمية وطنية لمصلحة القاعدة العريضة من الجماهير. وهو يدعو إلى قدر موزون من الانفتاح والانغلاق، وإلى نوع من المواءمة بين الأيديولوجية والتكنولوجيا في صيغة تجمع بين الانغلاق

الواسع والانفتاح الضيق، أو على حد تعبيره "تجمع بين كثير من الانغلاق الضيق مع قليل من الانفتاح الواسع".

أما من الناحية السياسية فهو يـرى أن مطلـب الدولـة السياسية القائمة على العلم والتكنولوجيا ليس مطلـب بقـاء فحسب، وليس هدفًا اقتصاديا أو ماديا فحسب، بل هو مطلب سياسي كذلك، وهو مفتاح الوحدة العربية. إن الوحدة العربية في تقديره هي الإطار للدولـة العصـرية، كمـا أن الدولـة العصرية هي مفتاح الوحدة العربية. وهو يؤكد أن لا وحـدة للعرب بغير زعامة مصر، ولا زعامة لمصر بغير استرداد فلسطين للعرب، لأنه لا وحدة للعرب بدون استرداد فلسطين.

ولكن ماذا عن التوجه الأيديولوجي والاقتصادي العام لهذه الدولة السياسية الجديدة؟ يقول فلنأخذ من الحضارة الغربيـة جانبها المادي التكنولوجي، أما العمق الثقافي فهـو الثقافـة العربية الإسلامية. إنها أصالتنا الثابتة. إن الثقافة عنده هـي الثوابت أما الحضارة فهي المتغيرات. فليكن ارتباطًا علميـا تكنولوجيا على أساس من ثقافتنا العربية الإسلامية. هذه هي دعوته.

وهذه باختصار شديد ومخل، العناصر العامـة الأساسـية لشخصية مصر كما يراها جمال حمدان، سواء في مسـتواها الوصفي أو التقييمي.. وهـو يعرضـها علينـا عبـر آلاف التفاصيل الدقيقة الطبيعية والبشرية، وخلال عمليات تحليليـة وتركيبية على مستوى عال من العقلانية والذكاء، مسـتخدما لغة عربية رصينة خاصة تجمع بين العمق والرنين الشعري، والقدرة الفائقة على صك الصياغات الجديدة.

ومع احترامي وتقديري العميق لهـذا البنـاء المتكامـل الشامخ، الذي هو ثمرة جهد خارق، ومعرفة عميقة وأمانـة فكرية ووطنية صادقة، فقد تكون لـي بعـض الملاحظـات المنهجية خاصة.

حقا، إن جمال حمدان في أكثر من موضع من كتابه يؤكد بأنه ليس هناك حتم جغرافي، وإن كان يؤكد فقط وجود حسم جغرافي، وقد يكون الحسم قريبا من الحتم، ولكن الحسم هـو تأكيد للفاعلية الجغرافية، التي يعني إنكارها إنكـار السـببية العلمية.

كما يؤكد كذلك أن الجغرافيا عامل هام في تفسير الحيـاة الحضارية المصرية، ولكنها ليست العامل الوحيد بل ليسـت العامل الأهم. ولهذا فهو يرفض التفسير بالعامل الواحد، فعند حديثه مثلاً عن السكان وتوزيعهم يقول "إن الغطاء البشـري غطاء فصله النيل على قد مصر.. "ثم سرعان ما يسـتدرك قائلاً: "وهذا لا يعني أن النيل هو العامل الوحيد في تفسـير توزيع السكان، فهناك عوامل أخرى عديدة، طبيعية وبشـرية واقتصادية واجتماعية وحتى تاريخية. ولهـذا كـذلك فهـو يرفض التفسير المناخي، كما يـرفض التفسـير العنصـري العرقي له، بل يتبنى بشكل صريح في بعض الأحيان الجدل الهيجلي في التحول من التقرير إلى النقيض، فإلى التركيـب على حد تعبيره، وهو يتحرك دائما في دراسته للظواهر من التحليل التفصيلي لها إلى التركيب النظري العام.

هذه بالفعل بعض السمات البارزة فـي مـنهج دراسـته العملية في هذا الكتاب. إلا أن في بعض تطبيقاته وتنظيراتـه العامة ما يثير بعض التساؤلات والملاحظات النقدية:

فهو وإن لم يقل بالحتم الجغرافي، فإنـه كـاد أن يجعـل العوامل الجغرافية الطبيعية في مستوى العوامل الجغرافيـة البشرية والاجتماعية من حيث الفاعلية، مما أفضى به إلـى هذه الأحكام العامة المجردة الإطلاقية بالتجـانس والتكامـل والتناسب والوسط والاعتدال سواء في المستوى الطبيعي أو المستوى البشري بغير تمييز بينهمـا أو تمـايز، وإن جـنح أحيانًا إلى الجانب الطبيعي الخالص؛ مما يرجح رؤية ماديـة ميكانيكية إلى بعض الظواهر.

وتأسيسا على هذه الملاحظة الأولى، فإن عملية التفسـير السببي أو العلمي عنده تكاد تكون عملية عواملية؛ أي تضـع مختلف العوامل على مستوى واحد من الأهمية فـي بعـض الأحيان؛ مما يحول التفسير إلى مجرد وصف، لأنه بهـذا لا يقدم تحديدا للعامل الحاسم في الحركة، وخاصة في المجـال الاجتماعي والسياسي.

وتأسيسا على ذلك، تبـرز سـمات التجـانس والتكامـل والوسطية والتوازن والاعتدال إلى آخر ذلك كعملية ناجمـة عن متوسط حسابي، أو متوسط عوامل متداخلة، ولا يبـرز أي شكل من أشكال الصراع الجانب الاجتمـاعي والبشـري

خاصة. ولهـذا تفتقـد الرؤيـة الطبقيـة فـي التضـاريس الاجتماعية، بل تصبح المعادلة الهيجلية عملية انتقال بندولي بغير صراع من حالة إلى حالة أخرى "مختلفة" ثم إلى حالـة ثالثة "متوازنة".

ولهذا فإنه برغم الطابع التاريخي العام للمنهج، يكاد يسود الثبات في الرؤية العامة، ويكاد التاريخ البشري يصبح مجرد تدفق زمني، لا حركـة تاريخيـة اجتماعيـة صـراعية.. "فالاستمرارية" تكاد تصـبح اسـتمرارية خطيـة، طوليـة، و"الانقطاع" يكاد يفسر في أغلب الأحيان بعامل خارجي، كما تفسر بعض الظواهر تفسيرا دوريا على الطريقة الخلدونيـة، وخاصة في مسألة السلطة.

ولهذا كله، قد تسود في الكتاب بعض الأحكـام المثاليـة التوفيقية مثل:

١- أنه ينفي عن القرية المصرية الصراع الدامي الذي عرفته القرية الأوروبية بين الإنسـان والإنسـان، ويقول بأن الحكومة المركزية والمجتمع التعـاوني هما الظاهرتان الحتميتان في كيان مصر الفيضية.. ويستخلص من هذا بأنه إذا كانت البيئـة الفيضـية

تحتم قيام حكم قوي وتنظيم سياسي مؤثر، فما معنى هذا؟ معناه ببساطة - كما يقـول – "بـأن النظـام النهري وأيكولوجية النيل تؤهل بطبعهـا وتلقائيـا لعنصر كامن أصيل، وبعيد المدى من الاشـتراكية التعاونية بالدقة".

٢- وتأكيدا لنفس هذا المفهوم السابق يميز بين الثـورة المصرية والثورة الفرنسـية والثـورة السـوفييتية مستعينًا بالقاعدة الهيجلية بحسـب تعاملـه معهـا فيقول: "إذا كانت الثورة الفرنسـية هـي التقريـر والشيوعية هي النقيض، فإن الثورة المصرية بحق هي التركيب الذي يجمع بين محاسن كل منهما دون أضداد أي منهما. وهي لا تعرف التطرف بل تقف في الوسط. ومن هنا يبرز مفهومه عـن "العنـف الحميد" الخالي من أي دلالة اجتماعية.

٣- وينعكس هذا المفهوم كذلك في موقفه مـن القـوى الدولية الكبرى، فهي جميعا تكاد أن تكـون علـى مستوى واحد من حيث استعماريتها، يقول في نص من نصوصه "انتقلنا من قطب الاسـتعمار القـديم

المباشرة، والتبعية الكاملة إلى قطـب الاسـتعمار الأيديولوجي والصداقة الزائلـة، ثـم إلـى قطـب الاستعمار الجديد والصداقة الزائفة.. تخلصنا مـن التبعية لأوربا خلال روسيا، ومن التبعية الروسـية خلال أمريكا، ولذلك عدنا إلى الغرب".

٤- ولقد سبق أن أشرنا إلى قوله بالوسطية بين الانفتاح والانغلاق، وبالتوفيقية بين تكنولوجيـة الحضـارة الغربية. (وما أعتقد أنـه يقصـد بهـذه التنميـة الرأسمالية فقد نفي إمكانيتها) وبـين الأيديولوجيـة العربية الإسـلامية. والواقـع أن هـذه الوسـطية والتوفيقية تكاد لا تشكل مركبا جديدا من طـرفين، بل هي تركيب وسطي يجمع بين هذين الطرفين.

٥- على أن منهجه يتحرك دائما بين ثنائيات سعيا وراء زواج سعيد بينهما؛ أي وسط عادل متزن متعـادل بين طرفيها. ولا يقف هذا الأمر على المفاهيم، بل يمتد إلى الجانب الأسلوبي مـن لغتـه وتعـابيره البلاغية الجميلة مثل "التهويل والتهوين" و"التهليـل والتضليل" و"التمجيد والتنديد" و"الانبهار والانهيار"

و"التقوقع والتميع" و"الأصيل والـدخيل" و"التقاليـد والتقليد" و"النافورة والبالوعة" و"التمالك والتهالـك" إلى غير ذلك، بـين هـذه الثنائيـات المفهوميـة والبلاغية؛ يصوغ جمال حمدان فلسفته التوازنيـة التجانسية والتوفيقية التي قد لا تفضي – رغم نواياه التغييرية التثويرية – إلا إلى رؤية قومية إصلاحية متقدمة.

هذه بعض ملاحظات منهجية، لا تقلل بحال من ضـخامة وشموخ هذا العمل العظيم الذي قام به جمال حمدان. وهـي تعبير عن نفس الصراحة والأمانة العقلية التي يتوخاها فـي كتاباته. كما هي تعبير عن الاحترام العميق لعمله العلمـي، فعلمية العمل وجديته تقاس بمدى ما يثيره لدى قارئـه مـن أفكار وإشكاليات، وهي فوق هذا وذاك امتداد لحوار قديم منذ سنوات بعيدة تزيد على الثلاثين، أرجـو أن نعـاوده معـا مساهمة منا في تنشيط الحوار العلمي والفكري في بلادنا.

على أني أقول في النهاية، لعل بعض هـذه الملاحظـات النقدية التي أوجهها لكتاب جمال حمدان أن تكون نتيجة لمـا حاوله جمال حمدان من تقية – على طريقة أهل الشيعة – في عرض أفكاره، حرصا على ضمان نشر كتابه.. أقول هـذا مستندا إلى أمرين:

الأمر الأول : هو أن في الكتاب مـا يـرد علـى هـذه الملاحظات النقدية الذي لا أشك في أن جمال حمدان كان واعيا بها.

الأمر الثاني : هو هذا النص الذي جاء في مقدمة الفصـل الأخير من الجزء الرابع من الكتـاب، وهـو الفصل الخاص بالعلاقة بين مصر والعـرب. وهو نص طويل أكتفي بأن اجتزئ منه هـذه الفقرة تحت عنوان "توضيح لا بد منه للقارئ) تقول الفقرة "إلى أن يزول " وجه مصر القبيح" نهائيا وكذلك وجه العـرب الكـالح القمـيء المتنطع أيضا، فإن من الواضح تمامـا فـي الوقت الحالي الرديء الساقط استحالة كتابـة هذا الباب كما ينبغي، وكما كان في خطة هذا

العمل الكبير. ليس هـذا – ليثـق القـارئ – حرصا على سلامتنا أو حتى على أمننا، ولكن فقط حرصا على سلامة وصول هذا الكتـاب إليه.. وكل لبيبٍ بالإشارةِ يفهم".

أليس من حقنا إذن أن نقول لعل فـي بعـض صـفحات الكتاب الأخرى، وبعض فصوله وأحكامه، بعض التحفظـات أو الأفكار التي لم يعبر عنها جمال حمدان، كما كان يجب أن يعبر؟!

أيا ما كان الأمر، فتحية للدكتور جمال حمدان، المثقـف الملتزم، والعالم الجاد، والمفكر الجسور والوطني المتفاني في حب وطنه وأمته.. وتحية لعمله العظيم الذي يعد بحق إضافة خصبة إلى تراثنا الجغرافي والعلمي وإلى ثقافتنـا القوميـة عامة.

(١)

هذه التوفيقية
في حركة التحرر العربية(*)

قال لي صاحبي: كثيرة هي المفاهيم المتخلفة السائدة فـي حياتنا وممارساتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية عامة، والتي تقف سدودا وعقبات في وجه تحررنا الـوطني وتقدمنا الاجتماعي ووحدتنا القومية الديمقراطية. نعم، هـذا حق ولكن.. دعني أسألك: ما الذي تراه بين هذه المفاهيم أشد تأثيرا وخطرا في تكريس ما تعانيه اليـوم حركـة التحـرر الوطني العربية من تردد وتخاذل ونكوص؟ أنا أعرف أنـك ستقول إن محنتنا تكمن في نظام الحكم السائدة، وفي طبيعـة مصالحها الاقتصادية والطبقية التي تـتحكم فـي توجهاتهـا السياسية. حسنًا، أوافقك. ولكني لست أسأل عن هذا. وإنمـا أسأل عن أبرز المفاهيم التي تحقق بها هذا النظام ولم يمهلني

(*) جريدة القبس الكويتية: 24/2/1985.

صاحبي كي أجيب، وإنما سارع إلى الإجابة عني قـائلاً: لا شك إنه الجمود الفكري والتعصب واللاعقلانية. أليس كذلك؟

وقلت لصاحبي: عذرا إني خيبت ظنك واختلفت معك فيما تقول. حقًا يا صـاحبي مـا أخطـر التعصـب والجمـود واللاعقلانية في حياة الأمم عامة وفي حياتنا العربية خاصة. ولكني ما أعتقد أنها أخطر ما تعانيه من عقبات فـي تنميـة وتجديد حياتنا. بل دعني أؤكد لك إنه قـد يكـون التعصـب والجمود والسلفية في بعض لحظات وحالات مـن التـاريخ، دافعا ومحرضا إلى أفعال خارقة، ومنجزات باهرة!

وقاطعني صاحبي مستنكرا: تدافع عن التعصب والجمود والسلفية؟!

قلت لصاحبي: لا.. لست أنا الذي يدافع عن مثـل هـذه المفاهيم! وإنما هو درس التاريخ الموضوعي الذي نسـتقرئه في المنطلقات الأولى لكثير من الحركات التاريخية الكبـرى. حقًا، إن التعصب والجمود يؤديان في النهاية إلى انتكاسـات لهذه الحركات. على أني ما أريد أن أجادلك في هذا الأمـر، وإنما أردت أن أقول لك إن هذه المفاهيم ليست هي أخطر ما تعاني منه حركة التحرر الـوطني العربيـة. إنهـا مفـاهيم

تستخدمها الأنظمة العربية وتوظفها كأدوات وهراوات فكرية وعملية لضرب خصومها من دعاة التحرر والتقدم والديمقراطية. بل إن هذه الأنظمة غالبا ما تشجعها وتروج لها في الحدود التي لا تتعارض مع سلطاتها ومصالحها. ولكن ما أكثر ما تصطدم بها عندما يتجاوز أصحابها هذه الحدود. على أن هذه المفاهيم ليست من اصطناع هذه الأنظمة، ولا تشكل أيديولوجيتها الرسمية المعلنة في أغلب الأحيان، كما أنها ليست أسبابا لما نعانيه من أوضاع التردي والتخاذل والنكوص في مختلف مجالات حياتنا السياسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. بل لعلها أن تكون إفرازات ونتائج وردود فعل لهذه الأوضاع، وإن تكن رغم هذا تعمل بشكل مباشر أو غير مباشر على تكريس هذه الأوضاع نفسها إنها بغير شك عزاء وهمي للمحن التي تعانيها، وغذاء للوعي الزائف السائد، لست أنكر هذا.

ولكني – مرة أخرى – أقول لك إنني لا أراها يا صاحبي، أخطر ما في حياتنا العربية الراهنة من مفاهيم متخلفة.

وقال صاحبي وقد نفد صبره: قل لي إذن، ما هو أخطـر على حياتنا من هذا الجمود والتعصب؟ هل هنـاك مـا هـو أخطر من التوقف عن الفعل، وعن التفاعل مع الجديد، وعن صناعة المستقبل؟!

قلت لصاحبي : من قال لك يا صاحبي إنه من الممكن للفعل الإنساني أن يتوقف وللحيـاة أن تجمـد، وأن تتعامى عن المستقبل حتى فـي إطـار هـذه المفاهيم الجامدة المتعصبة!؟ إنها بغيـر شـك تحمل رؤى محددة – قد تكون قومية مثاليـة أو دينية سلفية – لصياغة الحاضر والمستقبل. على أنها لا تحمل برنامجا له من الموضوعية والشمول ما يتيح لها التحقق.

إنها تحمل من شحنات الحلم والرفض، أكثر ما تحمل من قدرات التجديد والبناء. ولست مع ذلك أقـل أو أهـون مـن خطرها، وإن كنت أرى أن الخطر الأكبر في حياتنا يكمن في مفاهيم أخرى سائدة تزعم لنفسها حماية الحرية، وهي تكرس استعبادنا، وتزعم لنفسها الحرص على الاستقلال وهي تعمق تبعيتنا، وتزعم لنفسها وراثة التراث والحفاظ على الأصـالة،

وهي تمسخ كل تراث، وتمرغ بـالعجز والاسـتحذاء كـل أصالة، إنها تلك المفاهيم الملتبسة، المراوغة، وتلك الأضاليل والفخاخ الفكرية التي تسلم رقابنا وكرامتنا ومصالحنا لأعدى أعدائنا، وهي تتغنى باسم الله وباسم الانفتاح وباسم الإبـداع الذاتي وباسم الخصوصية الحضارية! هل تذكر يا صـاحبي قول الشاعر:

وذبحتنا حبا كما ذُبحت على اسم الله شاه.

نحن باسم الله نذبح، وباسم الحب نذبح وباسـم الأصـالة نذبح، وباسم الانفتاح نذبح، ونذبح مصالحنا الوطنية وقيمنـا الاجتماعية، ومبادئنا القومية لمصلحة الذين يتحكمـون فـي رقابنا ويسلموننا لأعدى أعدائنا!!

وصاح صاحبي مغوثًا : يا إلهي.. أتدين مفـاهيم الأصـالة والخصوصية والذاتية والحضارة والإيمـان، وتعدها مسئولة عن تكريس تخلفنا وتبعيتنا؟!.

وقلت لصاحبي: لا يا صاحبي.. لا، إنما قصـدت أن هـذه المفاهيم النبيلة تُمتطى وصولاً إلى ما يناقضها تماما.

وقال صاحبي : هذه مسألة ممارسة تخطئ أو تصيب ولكـن لا خلاف على المبادئ التي تتضـمنها هـذه المفاهيم..

وقلت لصاحبي : بل هي مفهوم مبيت وسائد يتحكم ويوجـه مختلف هذه الممارسات والمفاهيم في حياتنا..

وقال صاحبي: لم أفهم.. أي مفهوم تقصد؟.

وقلت لصاحبي: إنه مفهوم يعده أغلب مفكرينا وكتابنا جوهر حقيقتنا التاريخية وجوهر ذاتيتنـا وأصـالتنا، وخلاصة تراثنا وفلسفتنا الخاصـة، وسـبيلنا الأوحد لتمايزنا الإبـداعي الحضـاري. إنـه مفهوم التوفيقية، مفهـوم الثنائيـة والازدواج، الذي يعشش في كـل ممارسـتنا السياسـية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إنه الرؤية الملتبسة المزدوجة التـي تخفـي بالتباسـها وازدواجها دورها الفعال في تكريس تحالفنـا وتبعيتنا. إنه قناع الحكمة المتزنة والوسـطية السعيدة والاتزان الوقور والتعادليـة الرزينـة بين طرفين. على أنه مجرد قناع ما أكثر مـا

يشف ويكشف عما وراءه من تورط وتواطـؤ دائمين لمصلحة طرف، وعلى حساب الطرف الآخر، أو علـى حسـاب الطـرفين معـا، ولمصلحة طرف ثالث لا يتم التصريح الجهير به في أغلب الأحيان!.

وصاح صاحبي مغوثًا مرة أخرى: أراك يا صـاحبي تـتهم وتدين كل فكرنا القديم والحديث على السواء. أليست التوفيقية هـي بنيـة فكرنـا العربـي الإسلامي كله؟!.

وقلت لصاحبي: هذا هو الوهم الأكبر، الذي يقول به أغلـب مفكرينا وكُتابنا هكذا يقول د. زكـي نجيـب محمود في تحديده لملامح فلسفة أصيلة لفكرنا العربي.. وهكذا يذهب توفيق الحكيم في بحثه عن فلسفة تعادلية شاملة: وهكذا آمـن عـلال الفاسي فـي فلسـفته التعادليـة ذات الأبعـاد السياسية والاجتماعية والفكرية التي أصـبحت خطًا أيديولوجيا لحزب الاستقلال في المغرب، وإلى هنا ينتهي د. عبد الحميد إبـراهيم فـي

استقرائه لمختلف تعابيرنا العربية الفكرية والفقهية والأدبية في كتابه "الوسطية العربية". وإلى هذا يذهب كذلك د. محمد عمارة في دعوته الوسطية، وهذا ما تستطيع أن تستخلصه ضمنًا في كثير من الكتابات الفكرية والأدبية عند. محمد كامل حسين في تفسيره البيولوجي للتاريخ، وعند د. يوسف مراد في فلسفته النفسية التكاملية، وفي ثنائية القيم عند نجيب محفوظ ومحمود المسعدي، وفي توازنية العلاقة بين الروح والجسد، وبين النقل والعقل في التصور الإسلامي عند حسن البنا وسيد قطب. كما نستطيع أن نتبين هذه التوازنية والوسطية والتوفيقية في مختلف الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لا في النظم العربية الرجعية والمحافظة فحسب، بل في النظم ذات التوجه القومي التقدمي كذلك مثل النظام البعثي والناصري والليبي والجزائري، ودعاة الطريق

الثالث عامة. ما أريد أن أغوص في تفاصـيل سبق أن عرضت جانبا منها في بحث قديم في نشرته في مجلة لابانسيه الفرنسية فـي عـدد نوفمبر ١٩٨٢، وحسبي أن أكتفي بالإشـارة إلى كتاب د. محمد جابر الأنصاري "تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربـي ١٩٣٠ – ١٩٧٠ " الذي صدر عن سلسلة عالم الفكـر الكويتية عام ١٩٨٠. فقد عرض لهذا المفهوم السائد في فكرنـا المعاصـر بـين ١٩٣٠ – ١٩٧٠ عرضا تاريخيا تحليليا قيما، يستوعب كثيرا من التفاصيل والدقائق بروح موضوعية جادة. إلا أن الدكتور الأنصاري انتهـى فـي كتابه إلى القول بأن "الطبيعة العربية الإسلامية مرتبطة بالروح التوفيقية" وأن "الشرق العربي" الأوسط "ليس جغرافيـا فقـط، وإنمـا علـى الأرجح فكريا وحضاريا.." (المرجع المذكور صفحة ٢٢٧). وهذا ما اختلف فيه معه، ومع غيره من المفكرين والكُتاب الـذي يـذهبون

مذهبه أو يذهب هو مذهبهم في تعميم الظاهرة التوفيقية، وجعلها طبيعة للفكر العربـي. وإن كان الدكتور الأنصاري والحق يقال يعـرض في كتابه هذا لسمات، وتيارات أخـرى فـي الفكر العربي غير التوفيقية، كما يتحفظ بتعبير "على الأرجح" في وصفه للوسـطية الفكريـة والحضارية للشرق العربي.

وقال صاحبي : لقد ذكرت فـي كلامـك أغلـب الـرءوس المفكرة الكبيرة في ثقافتنا المعاصـرة، فلـو أضفنا إليهم أعلام فكرنا العربـي الإسـلامي القديم الذي تتسم كتابـاتهم وأراؤهـم بسـمة التوفيقية كذلك ألا يتيح لنا هـذا القـول بـأن التوفيقية هي بالفعل بنية الفكر العربي قـديما وحديثًا؟!.

قلت لصاحبي : لا.. يا صاحبي فليس هناك أولاً ما نسـميه في الفكر بالطبيعة الثابتة. ولعلي في حـديث سابق أخذت على الدكتور الجابري أنه يقـول بالبنية القياسية كبنية أساسية للفكـر العربـي

عامة. هذه رؤية غير علمية تفصل الفكر عن واقعه الاجتماعي وسياقه التاريخي. إن التوفيقية سمة بارزة سائدة من سمات فكرنا العربي قديما وحديثًا. ولكنها لا تشكل كما يقال طبيعة هذا الفكر على إطلاقه، فليس هناك طبيعة ثابتة لهذا الفكر، وليس هذا الفكر على إطلاقه أبدا.. وإنما تختلف وتتعدد وتتصارع في داخله مفاهيم شتى، وإن كانت السيادة في كثير من الأحيان، وفي كثير من التيارات المفهوم التوفيقية وهو مفهوم مرتبط بوقائع وملابسات وشروط اجتماعية وتاريخية، وليس صفقة أو سمة للفكر العربي في ذاته وعلى إطلاقه. على أن هذه الصفة أو السمة التوفيقية نفسها تختلف وتتنوع دلالتها باختلاف وتنوع الأوضاع والمواقف والملابسات السياسية والاجتماعية. إن التوفيقية كتعريف أولى علاقة بين طرفين. ولهذا تختلف هذه العلاقة لأنها علاقة مختلفة

دائما، رغم كلمة "التوفيقية" المعبرة عن هـذه العلاقة. ويقع الاختلاف – كما أشرت من قبل – لمصلحة طرف وعلى حساب طرف آخر، أو على حساب الطرفين معا، ولمصلحة طرف ثالث غير مصرح به. ولهذا تختلف وتتنـوع مستويات التوفيقية ودلالتها كما ذكرت لك منذ قليل.

وقال صاحبي : معنى هذا أن التوفيقية ليست توفيقًـا بـين طرفين؛ أي ليست توفيقية ما دامت تعبر عن مصلحة طرف دون طرف أو دون أطراف؟!

وقلت لصاحبي: هذا بالدقة ما أريد أن أقول، لنأخذ نموذجـا من تراثنا القـديم. الموقـف التـوفيقي لـدى الأشاعرة مثلاً، إنك تعرف بـالطبع الخـلاف الفكري نشأ حول الفعل الإنساني، هـل هـو صادر عن الإرادة الحرة للإنسان كمـا كـان يقول المعتزلة أو عن إرادة الله ومشيئته على نحو مباشر، كما كان يقول المجبـرة؟ ولهـذا حاول الأشاعرة أن يقدموا حلاً توفيقيـا بـين

الأمرين، فقالوا بنظرية الكسب. "فأفعال العباد – كما يقول حجة الإسلام الغزالي في كتابـه "روضة الطالبين وعمدة السالكين" – مضـافة إلى الله خلقًا وإيجادا، وإلى العبد كسبا، ليثـاب على الطاعة، ويعاقب على المعصية. فقـدرة العبد عند مباشرة العمل لا قَبله. فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى اقتدار عنـد مباشـرته فيسـ ـ ـمى كسـ ـ ـبا "أي أن الإنسـ ـ ـان لا يفعل بقدرته هو، وإنما بكسب يهبه الله لـه ليجعله قادرا على الفعـل. لأن الفعـل عنـد الأشاعرة لله وحده، ولا فعل لغير الله. هذا هو الموقف التوفيقي الذي تبناه الأشـاعرة بـين القول بالإرادة الإنسانية الفاعلية الحرة، والقول بنفي هذه الإرادة عن الإنسان ورد كل فعـل إلى الله تعالى. ولكننا إذا تأملنا هذه التوفيقيـة الأشعرية لوجدناها في النهاية نفيـا لـلإرادة الحرة للإنسان! ففعله يتحقق بما أكسبه الله من قُدرة على الفعل، إنها إذن توفيقية ظاهريـة،

ككل توفيقية وهي في حقيقتها جبرية كاملـة. ويتضح انتفاء هذه التوفيقية في الفصل الـذي عقده الغزالي للسـببية فـي كتابـه "تهافـت الفلاسفة" ففي المسألة السـابعة عشـرة مـن مسائل التهافت العشرين يقول الغزالي بأنه لا فعل لمادة في مادة، وإنما نحن نعتقـد بهـذه الفاعلية بتأثير العادة لا أكثر. والحقيقـة أنـه مجرد اقتران بـين مـادة وأخـرى. وعنـد اقترانهما يحدث الفعل بينها بإرادة الله وفعلـه. فعندما أُقرب قطعة قطن من النار فتحتـرق، فهي لا تحترق بسبب ملامستها النار، وإنما عند ملامستها النار؛ أي النار ليسـت سـبب الاحتراق، فالسبب الأول لكل شيء هو الله.

ولهذا كذلك رأينا هذه التوفيقية تختفي عند الباقلاني وهو من كبار منظري الأشاعرة في كتابه "التمهيد" في تفسيره لأسـباب غلاء الأسعار ورخصها. ونقرأ قوله " فإن قالوا: فخبرونا عن الأسعار غلائها ورخصها، من قبل من هو؟ قيل لهم: من قِبـل الله تعالى: الذي خلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره)، (التمهيد المكتبة الشرقية – بيروت صفحة ٣٣٠).

أردت أن أقول بأن التوفيقية في الحقيقة، كل توفيقية، في التحليل الأخير ليست توفيقًا بين طرفين أو بـين أطـراف، وإنما هي تغليب لطرف، وترجيح له. على حساب الطـرف أو الأطراف الأخرى، وإخفاء هذا التغليب والترجيح خلـف قناع توفيقي ظاهري.

وصاح صاحبي مغوثًا للمرة الثالثة: حسبك يـا صـاحبي حسبك. إنك بهذا تُدين كل توفيق، تتهم كل اتفاق، تستعبد كل حر وسطي لخلاف أو اختلاف، بل لعلك بهذا تـرفض كـل تعاقد، كل تحالف، كل مصالحة؟! ماذا تكون عليـه حياتنـا الإنسانية لو أخذنا بتفسيرك هذا يا صاحبي؟ هل هناك حيـاة إنسانية ممكنة بغير هذا اللقاء في منتصـف الطريـق بـين متنازعين؟ بغير هذا التوفيق بين متخاصمين؟ بغير حل وسط بين مشكلتين عصيتين؟ هل تتم كل هذه الأمور بالضـرورة يا صاحبي لمصلحة طرف وعلى حسـاب طـرف؟! لمـاذا لا تتساوى وتتكافأ مصلحة الطرفين، بل الأطراف في مثـل هذه العلاقات؟ أهذه هي التوفيقية التـي ترفضـها وتـدينها؟ أليست هي ضرورة من ضرورات العلاقات الإنسانية في هذا العالم المعقد الذي نعيش فيه حتى ولو تمـت علـى حسـاب طرف من الأطراف إذا كان هنا تحقيقًا لمصلحة أكبر؟!

وقلت لصاحبي: أنا معك تماما في كل ما تقول: ولكنك تخلط يا صاحبي بين أمرين، تخلط بـين التوفيقيـة والتوفيق، وهو خلط تتستر به التوفيقية لإخفاء حقيقتها وخاصة في خيرتنا العربية.

وقال صاحبي متعجبا : ما الفرق بينهما؟.

وقلت لصاحبي: فرق كبير يا صـاحبي أرجـو أن يكـون موضوع حديثنا المقبل.

حركة التحرر العربية بين التوفيق والتوفيقية(*)

قُلت لصاحبي مستأنفًا الحديث الذي انقطـع بيننـا حـول التوفيق والتوفيقية: إن الخلط بـين التوفيـق والتوفيقيـة يـا صاحبي هو محاولة لإخفاء حقيقة التوفيقيـة ذاتهـا، تمامـا كالخلط بين الإصلاح والإصلاحية.

وقال صاحبي : لست أفهمك! في رأيي أن التوفيقيـة هـي فلسفة ممارسة التوفيـق واكتشـاف الحلـول الوسطى بين المشاكل المختلفة عليها، كما أن الإصلاحية هي فلسفة ممارسة الإصلاح فـي شئون حياتنا التي تحتاج إلى إصلاح. لسـت أرى اختلافًا أو تمايزا بينهما، إنهما تعبيـران عن حقيقة واحدة تكاد تشكل محورا أساسيا من محاور حياتنا، بل ضرورة من ضرورات هذه الحياة. أليس كذلك؟!.

(*) جريدة القبس: 3/1985.

وقلت لصاحبي: لا.. يا صاحبي، فهذا بالدقة هو ما أريد أن أوضح لك زيفـه! إن مصـدر الزيـف هـو استخدام مدلول لفظ آخر يماثله مظهريـا، إن هذا هـو مـا يمكـن أن نسـميه بالإزاحـة الأيديولوجية أو الإسقاط الأيديولوجي، خُذ مثلاً كلمة حرية، لعلنا لا نختلف في معناها المباشر البسيط على الأقل، فهي تعني تخلص الإنسان من القيود التي تعوق فعله وتعبيـره ونمـوه الإنسـاني الـذاتي والاجتمـاعي، المعنـوي والمادي.

أليس كذلك؟ ولكن.. ألست معي أن كلمة الحريـة هـذه عندما تستخدم في عبارة "العالم الحر" مثلاً تصـبح غطـاء أيديولوجيا لنظام اجتماعي دولي يقوم في مظهره على الحرية الاقتصادية، ولكنه في جوهره يتسم بالاحتكـار والاسـتغلال والسيطرة والعدوانية وانتهاك حرية الناس أفرادا وشعوبا! خذ كلمة أخرى قد أصبحت لها أهمية كبرى في حياتنا هذه الأيام هي كلمة الانفتاح، هذه الكلمة ذات الإيحاءات الطيبـة مـن "فتح" و"يفتح" و"مفتاح" إلى غير ذلك! ألا تستخدم هذه الكلمة

الطيبة الآن استخداما شريرا لتغطية أبشع، وأخـس ظـواهر التبعية للرأسمالية والإمبريالية العالمية؟! أذكر أنني في أواخر عهد الرئيس عبد الناصر كتبت مقالاً انتقد فيه تبني مصطلح "المجتمع المفتوح" وأشير إلى دلالة هذا المصطلح عند مفكر مثل "بوبر" بمـا يتنـاقض وطبيعـة فلسـفتنا الاجتماعيـة والاقتصادية آنذاك! وأذكر أن الرئيس عبد الناصر رد علـى ذلك المقال دون الإشارة إليه في بعض خطبه قائلاً بأنه يقصد "المجتمع الثوري المفتوح".

ومات عبد الناصر، وسقطت كلمة "الثوري" وبقيت كلمـة المفتوح ومشتقاتها؛ لتعبر عما هو نقيض للثورة متخفية وراء الطيبة الظاهرية للكلمة!

وقال صاحبي : تريد أن تقول إن التوفيقيـة هـي نقـيض للتوفيق؟!.

وقُلت لصاحبي: ليس تماما.. دعنا نبدأ الحديث من البداية. أنا معك تماما يا صاحبي في أن التوفيق هو جزء من نسيج حياتنا، فنحن نمارسه في حل كثيـر من قضايانا ومشاكلنا الشخصية والاجتماعيـة والإنسانية عامة، سواء لتصفية نزاع، أو لبناء

علاقة، أو لإقامة تحالف أو إزجاء تجـارة أو عقد اتفاق أو معاهدة إلى غير ذلك من ملايين العمليات الصغيرة، والكبيرة التي تشكل بالفعل نسيج عقد اتفاق، أو معاهدة إلى غير ذلك من ملايين العمليات الصـغيرة والكبيـرة، التـي تشكل بالفعل نسيج حياتنا اليومية. وقد يكـون في هذه العمليات ما يتسم في كثير من الأحيان بالمسـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـاومة أو المهادنة أو التصالح، بل التنـازل كثيـرا، وهو في العادة تنازل إرادي اتفاقي من طرف لمصلحة طرف آخر، حرصا على مصـلحة أكبر للطرفين أو للطرف الذي تنازل، دون أن يمس هذا الكيان المبدئي لأي من الطـرفين. على أن هذه العمليات جميعا تتم دائمـا وفقًـا لعلاقات القوى بين الطـرفين المتصـالحين، ويحسب الأهداف المبتغاة التي يسـعى كـل طرف من الطرفين إلى تحقيقها، ومـا أكثـر الأمثلة على ذلك في التاريخ السياسي والحياة

الاجتماعية والشخصية التي تستطيع أن نتبينها وأن نعددها. على أن هذا لا يعنينا الآن. وإنما الذي يعنينا حقًا، فهو أن نحدد دلالة وحقيقة هذه العمليات. إنها ليست تعليقًا لحكم، أو لموقف أو لرأي بين الطرفين، ليست موقفًا مزدوجا يعبر عن ثنائية قائمة متصلة، ليست توازنًا بين رؤيتين مختلفتين داخل إطار واحد ساكن وثابت، إنما هي اختيار يحسم نزاعا واختلافًا بين طرفين تحقيقًا لمصلحة أكبر، وينتقل بالنزاع والخلاف إلى مستوى جديد.

وقال صاحبي : وفيما تختلف التوفيقية عن هذا؟ إنها في تقديري البلورة والخلاصة الفلسفية لهذا الذي تقوله وتعترف به.

قُلت لصاحبي : لا.. يا صاحبي. بل إنها عكس ما أقول، فالتوفيقية أيديولوجية تغذي وتكرس روح الازدواج والثنائية.. وعدم الحسم. إن التوفيق اختيار وفعل حاسم يتعلق بأمر جزئي، أو بإشكال محدد. أما التوفيقية فهي زعم بإمكانية

الجمع المتوازن بين طرفين مختلفين، إمكانية إبقائهما متجاورين متوازيين.

وقال صاحبي : أي إنها خالية من الاختيار والفعل الحاسم.

قُلت لصاحبي : بل إنها اختيار وفعل حاسم كـذلك، ولكـن لمصلحة واحدة دائما أو في أغلب الأحيان.

وقال صاحبي : لم أعد أفهم شيئًا؟ قُل لي بربك، إذا كانـت التوفيقية اختيار وفعلاً حاسـما كـذلك، فمـا الفارق بينها كموقف وبين التوفيق؟!

قلت لصاحبي : الفارق هو أن التوفيق يختار ويحسم بشـكل واضح فكريا وعمليا على حين أن التوفيقيـة أيديولوجية تُخفى بظاهر التوفيق بين طـرفين حقيقة الانحياز الدائم نحو طرف منهما. لعلي أشرت في حديثنا السابق إلى نظرية الكسـب عند الأشاعرة. ألست ترى أنها رغم توفيقيتها الظاهرة هـي انحيـاز كامـل لطـرف دون طرف؟!

قال صاحبي : دعنا نهبط من سماوات التجريد إلـى أرض التحديد.. ولتختر موقفًا سياسيا عمليا، كمثـال توضيحي. عدم الانحياز مثلاً": هل يمثل عدم الانحياز سياسة توفيقية أم يمثل توفيقـًا بـين مصالح مختلفة؟.

قلت لصاحبي : فلنتفهم أولاً عدم الانحياز من حيث المبـدأ. ما هو عدم الانحياز؟ في تقديري أنه لا يعني موقفًا وسطيا أو توفيقيا، بين التخلف والتقـدم، فليس هو بموقف التفرج السلبي في سـاحات الصراع الدولي. حقًا، إنه موقف ضد التكتلات العسكرية عامة، لا يشارك فيها بل يسعى إلى تصفيتها سواء كانت رأسمالية أو اشـتراكية. ولكنه في الوقت نفسه موقف إيجابي من أجل السلام، وضد الحرب، من أجـل الاسـتقلال وضد الاستعمار والإمبريالية، من أجل التقـدم الاجتماعي وضد التخلف والاسـتغلال، مـن أجل التحـرر والديمقراطيـة وضـد القمـع والاستبداد والاستعباد، إنه دعوة عملية للتعاون

الدولي السلمي على أساس من التكافؤ والندية، وبهذا المعنى، فهو ليس سياسة توفيقية، رغـم أنه يجمع بين أعضائه أطرافًا مختلفة من حيث الموقـف السياسـي والموقـع الاجتمـاعي والفكري، ورغم أنه يوجه دعوته إلى أطراف مـن خارجـه تختلـف مواقفهـا السياسـية والاجتماعية والفكرية. إنه يسعى إلى التوفيق بين هذه المصالح والمواقف المختلفـة علـى أرضية مصلحة إنسانية مشتركة عامة. هـذا كله من حيث المبدأ. لكن هناك بعض الـدول، ومن بينها الدول والأنظمة العربيـة، تـدعي الانتساب إلى سياسة عدم الانحيـاز، ولكنهـا تمارس عمليا سياسية الانحياز الواضح الدائم لطرف معين هو طرف الولايـات المتحـدة الأمريكية. على أن القضـية ليسـت قضـية انحياز لدولة دون أخرى من الدول الكبـرى، وإنما القضية هي تَبني سياسـتها العسـكرية العدوانية التي تُهدد السلام العالمي، كالمشاركة

في مناورات جيوشـها وأسـاطيلها، وإتاحـة القواعد والتسهيلات العسكرية لها، فضلاً عن المسـاهمة فـي مشـروعاتها الاقتصـادية والخضوع لشروطها الاستغلالية، والارتبـاط بمخططاتها العدوانية عامة. بهذا تصبح سياسة عدم الانحياز لهذه الدول مجـرد أيديولوجيـة توفيقية زائفة المظهر، تعبر في جوهرها عن سياسة الخضوع والانتماء المتصـل لطـرف معين مناقض لسياسة عدم الانحياز، بل يصبح الانتماء إلى سياسة عدم الانحياز غطاء مكذوبا لحقيقة موقفها المنحاز! داخل مجموعة عـدم الانحياز وسياستها التي هي سياسـة للتوفيـق بين مصالح مختلفة. هناك ممارسات توفيقيـة تناقض سياسة عدم الانحياز..

وقال صاحبي : إنها من حيث المبدأ كذلك محاولة للتوفيـق بين النظم العربية المختلفة، تحقيقًا لمصـلحة مشتركة بينها برغم هذا الاخـتلاف. ولكـن جامعة الدول العربية فـي الممارسـة تُمثـل

التوفيقية التي تتسم بها سياسات مختلف الدول العربية، فتوفيقية الدول العربية ونظمها هـي التي تطبع الجامعة العربية بطابع التوفيقيـة، وبالتالي تشل فاعليتها وتحـول دونهـا ودون خدمة المصلحة العربية سواء من ناحية البنية السياسية أو الاقتصادية أو الأيديولوجية. فهناك قضيتان أساسيتان يمكـن أن تكـون قاعـدة موضوعية صلبه للالتقاء والعمل المشترك بين هذه النظم العربية. القضية الأولى هي وحـدة واســتقلالية وفاعليــة القــرار السياســي والاقتصادي العربي في مواجهـة العدوانيـة، والتوسعية الإسرائيلية والمساندة الأمريكية لها. والقضية الثانيـة هـي التنسـيق والتكامـل الاقتصادي من أجل القضاء علـى التخلـف الاجتماعي العربي، استهدافًا للوحدة القوميـة في المدى البعيد.

إن مواقف النظم العربية بالنسبة لهاتين القضيتين مواقـف توفيقية نموذجية، متعددة الثنائيـات. فهنـاك مـثلاً العـداء لإسرائيل (مظهرا لا أكثر) والتحالف الكامل في الوقت ذاتـه سياسيا واقتصاديا وعسكريا مع أميركا السند الأول والأساسي للعدوانية والتوسعية الإسرائيلية، وهنـاك المسـاندة لنضـال الشعب الفلسطيني ماليا وسياسيا (بشكل أو بآخر) ومحاولـة السيطرة على حركته والحد منها تنظيميا وعمليـا. وهنـاك العداء للاستعمار (دعائيا على الأكثر) والعداء فـي الوقـت نفسه لحركة الجماهير وطلائعها المناضلة ضد الاسـتعمار. هناك الغنى الفاحش ثمرة الثروات البترولية، وهنـاك الفقـر الفاحش والتخلف الأكثر فحشًا الذي تتشكل منها التضـاريس الاجتماعية للبلاد العربية. هناك دعاوى السياسـة الوسـطية الاقتصادية المتحررة من شرور الرأسمالية الربوية من ناحية ومن الاشتراكية الملحدة من ناحية أخرى (كمـا يزعمـون) وهناك الممارسات لأشد أنواع الرأسـمالية الربويـة تبعيـة وتخاذلاً. هناك الدعاوى الجهيرة إلى الثقافة القومية والتمسك بالأصالة التراثية، والبحث عن الخصوصية الذاتية، وهنـاك الأبواب والعقـول والقلـوب والأجسـاد المفتوحـة لثقافـة

الاستهلاك والانحلال والتسطح والابتذال، والعدوانيـة التـي تشيعها وسائل الإعلام والثقافة العربية المتأمركة تماما. مـا أكثر الحديث عن الدين والإسلام والقومية والوطنية، وما أشد ما يمارس من كفـر بـالقيم الدينيـة والقوميـة والوطنيـة والديمقراطية والإنسانية، ما أكثر الخطـب الرسـمية التـي تتشدق بالعدالة والتقدم والسلام، وما أبشـع أشـكال الظلـم الاجتماعي والتبعية والاستسلام التي ينوء بها الواقع العربـي المريض. أرفع أشكال الأجهزة التكنولوجية التـي توظـف أحيانًا لأحقر الغايات وأسفهها وأسخفها. بين هذه الثنائيات في الفكر والممارسة تتجلى المواقف التوفيقية للنظم العربية التي تخدم في النهاية مصلحة الإمبريالية والصـهيونية العالميـة وعملائها من بعض الفئات العربية المختلفة. ألست ترى معي يا صاحبي أن هذه التوفيقية هي بحق الخديعة الكبـرى فـي حياتنا العربية؟!

قال صاحبي : ولكن لا أرى في ذلـك توفيقيـة، بـل أراه انحيازا كاملاً لأعداء أمتنا العربية.

وقُلت لصاحبي: هذه بالدقة يا صاحبي حقيقة التوفيقية. إنها – كما ذكرت لك من قبـل – تعطـي المظهـر

الزائف للتوفيق بين طرفين، لتخفي ما تحققـه بالفعل من انحياز ذليل نحو طـرف معـين. ولهذا قلت لك من قبل إنهـا تغـذي الـوهم بالوسطية أو الحل الثالث، في الوقـت الـذي تغوص في أوحال التبعيـة لطـرف الخصـم والعدو!..

قال صاحبي : ولكن لعل اتفاقات كامب ديفيد والصلح مـع إسرائيل أن تكون بهذا المعنى خروجا صريحا من التوفيقية. ذلك أنها اختيار صريح جهيـر لطرف بغير خفاء ولا حياء!.

وقلت لصاحبي: لا.. يا صاحبي، بل هـي قمـة التوفيقيـة العربية، بل هي ما أفضت إليه وتُفضي إليـه فلسفة التوفيقية العربية، إن اتفاقات كامبد ديفيد والصلح مع إسرائيل، ليست دعوة لوضع حد لنزاع حول أرض محتلـة. إنمـا هـي فـي جوهرها وهدفها البعيـد والعميـق محاولـة لترويج (أو لبيع فهذا تعبير أنسـب) إمكانيـة التوفيق بين مصلحة الأمة العربية، ومصـلحة

الصهيونية العالمية وتجسيدها الإسرائيلي، بين مصلحة الأمة العربية في التحرير والتنمية المستقلة والتقدم الاجتماعي والسلام، ومصلحة الإمبريالية العالمية ورأس رمحها العدواني الأمريكي، إنها محاولة لإجهاض وتصفية وإلغاء روح الثورة العربية باسم سلام زائف ورخاء موهوم. كان أنور السادات يبيع لشعب مصر مخدر الصلح مع إسرائيل وراء كلمات السلام والرخاء.

وفي كلمة السلام والرخاء كانت تكمن التوفيقية المخادعة بين الحركة الصهيونية وحركة التحرر العربية. وكان السادات يبيع الانفتاح الاقتصادي وفي كلمة الانفتاح الاقتصادي تكمن التوفيقية المخاتلة بين الاستقلال الاقتصادي والتبعية للرأسمالية الاحتكارية الأمريكية. أنا أتحدث هنا عن هذه التوفيقية كأيديولوجية سائدة، وفي أعماق هذه التوفيقية يكمن فقدان الاستقلال وتكريس التبعية والتخلف والتجزئة القومية، هذه هي حقيقة التوفيقية العربية التي تمثل اتفاقات كامب ديفيد والصلح مع إسرائيل والعلاقات الخاصة

والتحالف مع أميركا تجسيدا نموذجيا لها. إن جـوهر هـذه التوفيقية هو محاولة لجمع – أيـديولوجيا – بـين مصـالح الإمبريالية والصهيونية من ناحية، ومصالح الأمة العربية من ناحية أخرى، وليست محاولة الجمع هذه إلا إهدار لمصـالح الأمة العربية لمصلحة أعدى أعدائها.

على أن هذه الأيديولوجية التوفيقية المخادعة المخاتلة على المستوى السياسي، تتغذى بالأيديولوجية التوفيقية في تجلياتها الفكرية والاجتماعية المختلفة في حياتنا العربية. ومـا أكثـر الثنائيات المعبرة عن هذه الأيديولوجية: العقل والنقل، العقـل والقلب، الشرق والغرب، الأصـالة والمعاصـرة، التـراث والتجديد إلى غير ذلك من الثنائيات أو العكازات التي يتوكـأ عليها العجز العربي، فتدور به وتدور وتدور حتى يصـيبه الدوار والبوار، ولا يدرك ما ينسج له وراء هـذه الثنائيـات التوفيقية من فخاخ الاستغلال والتبعية والتخلـف والتغـرب والتمزق والضياع!

هل هي مصادفة يا صاحبي أن أغلب المثقفين والمفكرين القائلين بهذه الثنائية جوهرا لفكرنا المعاصر هم في مصر من أوائل من رحبوا باتفاقات كامب ديفيد والصلح مع إسـرائيل، وباركوا السياسة الساداتية؟!

قال صاحبي مكملاً : نعم.. نعم.. توفيق الحكيم، زكي نجيب محمود، نجيب محفوظ.. ولكن هل تشكك في وطنية هؤلاء؟.

قلت لصاحبي : طبعا لا. فلست أشك في وطنية واحد منهم، بل أعدهم رغم كل شيء من أبـرز مفكرينـا وأدبائنا. وهنا تكمن القضية، إن التوفيقية يـا صاحبي في حياتنا العربية مستويات ومراتب في الفكر والممارسة. فهناك من لم يقفوا مـع كامب ديفيد، ومع هذا فهم توفيقيـون كـذلك. هناك في ظني أكثر مـن توفيقيـة. فهنـاك التوفيقية التي تخفي عمالة مباشرة للاسـتعمار والصهيونية، ولا تكـون إلا مجـرد غطـاء لإخفاء عمالتها المباشرة، وهناك التوفيقية التي تخفي عجـزا وتـردد طبقيـا فـي الـوعي

الاجتماعي رغم وطنية أصحابها وعـداوتهم للاستعمار، وهناك التوفيقية التي تتسـم بهـا أفكار وممارسات بعض الأنظمة العربية ذات التوجه القومي التقدمي، سواء فـي مـواقفهم المتناقضة بين العـداء للاسـتعمار، والعـداء لديمقراطية الحركة الجماهيرية، بين التطلـع إلى التقدم الاجتماعي، والوسطية في القـرار الاجتماعي، بين التعبير عن مصلحة الجماهير والتسلط الفردي، بين الرؤية العلميـة للحيـاة والممارسات الانفعالية التلقائية اللاعقلانية.

هذه التوفيقية التي تتسم بها الأنظمة ذات التوجه القـومي التقدمي، هي التي جمدت إجراءاتها وإصلاحاتها العظيمـة، وحولتها إلى إصلاحية لم تستطع أن تحقق تغييـرا جـذريا عميقًا في مجتمعاتها. بل هي التي أتاحـت أن تنمـو داخـل تجربتها القومية التقدمية القوى الطبقية المعادية لهـا، التـي استطاعت في النهاية أن تمتطي هذه التجارب، وأن تجهـض توجهاتها وأن تقيم نظاما نقيضا لهـذه التوجهـات. ولعـل الانقلاب الساداتي أن يكون درسا بالغ القسوة على ما يمكـن أن تُفضي إليه التوفيقية.

وقال صاحبي : ولكن النظام الساداتي، يمثـل أيديولوجيـة توفيقية أيضا، رغم أنه على نقـيض النظـام الناصري.

وقُلت لصاحبي: لعلي قلت أن التوفيقية مراتب ومسـتويات، والحق أن التوفيقية في النظام الناصري كانت تحسم في كثيـر مـن الأحيـان. لمصـلحة الجماهير عمليا، وفي اتجاه العقلانية فكريـا، وخاصة في اللحظات الحاسمة. أما التوفيقيـة الساداتية فهي مجرد غطاء خـارجي زائـف يخفي انحيازه الكلي للإمبريالية والصـهيونية. وصدقني يا صاحبي أن محنة حركة التحـرر الوطني العربية إنما تتمثل فـي سـيادة هـذه التوفيقية بأشكالها ومراتبها المختلفة، سواء في المجـــالات السياســـية أو الاقتصـــادية أو الاجتماعية أو الثقافية.

وقال صاحبي : ولكن.. قل لي بربك. كيـف نلغـي هـذه الثنائيات التوفيقية من حياتنا؟

وقُلت لصاحبي: ما أكثر ما تفجر الصراع والصداع في أكثر من بلد عربي في تاريخنا الحديث بين جماهير الشعب وبين الاستعمار. وما أكثر ما كانـت الأنظمة العربية تقمع هذه التفجيرات الشـعبية خوفًا على مصالحها. وفي المعـارك القليلـة التي اشتركت فيها الجماهير الشعبية اشـتراكًا فعليا في المعركة ضد الاستعمار مع قيـادات وطنية على قمة السلطة، كان يتحقق الانتصار الباهر. أليس هذا هو الدرس العظيم لمعركـة ١٩٥٦. معركة تأميم قنـاة السـويس ضـد العدوان الثلاثي؟ لست أنكر الدور الحاسم الذي لعبه الإنذار السوفيتي، ولكن مـا كـان لهـذا الإنذار أن يكون له دور لولا المقاومة الباسلة البطولية للجماهير الشـعبية لا فـي مصـر وحدها، بل في كل البلاد العربية. إننا ننتصر بمقدار وعينا الموضـوعي بحقيقـة عـدونا وبمقدار مشاركة الجماهير الفعالة. وإننا ننهزم بمقدار طمسنا لحقيقة الاستعمار، حقيقة عدونا، ومهادنته وبمقدار قمع حركة الجماهير وإشاعة الفكر التوفيقي اللاعقلاني.

على أن التوفيقية يا صاحبي ليست مجرد قضية فكرية، نعالجها بالفكر وحده. إنها قضية هيمنة سلطوية لطبقات وفئات اجتماعية تفرز وتغذي هذه التوفيقية، تكريسا لمصالحها ودعما لسلطانها. إن القضاء على هذه التوفيقية لا يتحقق إلا بثورة ثقافية شاملة، على أن هذه الثورة الثقافية الشاملة لا سبيل إليها بغير سلطة ثورية مسئولة واعية فعالة، فلا ثورة ثقافية بغير سلطة ثورية.

وقال صاحبي : يعني.. ننتظر حتى يأتي الفرج وتقوم هذه السلطة؟!

قلت لصاحبي : بل نعمل، ونناضل، ونعي ونتدارس، ونوحد صفوفنا، في قلب حركة الجماهير.

إن إشاعة الفكر العقلاني العلمي، ونشر روح النقد والإبداع والجسارة الفكرية، وكشف المغالطات والزيف، والنضال العملي من أجل تحقيق مكاسب ديمقراطية، هذه يا صاحبي بعض معالم الطريق، على أن المهم أن تتحقق توعية الجماهير الشعبية العربية بأهدافها، بحقيقة أعدائها، وبأساليب النضال ومناهجه. ولا يكون الوعي وقفًا على نوادي المثقفين، وإنما يصبح حوارا اجتماعيا شاملاً، ويتجسد في

فعل جماهيري حاسم متصاعد.. فـي مواجهـة الاسـتعمار والصهيونية وحلفائهما وعملائهما بين ظهرانينا.. في خضـم هذا كله، لن يكون هناك مجال لتوفيقية مختلة ولا لثنائيـات حائرة، بل سيكون الفعل العقلاني الإبداعي الحاسم هو نسيج حياتنا ونشيدها..

ثنائية "الأرض – السماء
في الفكر العربي الإسلامي المعاصر [*]

ما أكثر الثنائيات المتوافقة أو المتصارعة في نسيج الفكر العربي المعاصر...

فهناك ثنائية الشرق والغرب، والقديم والحديث، والماضي والحاضر، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد، والنقل والعقل، والقلب والعقل، والإيمان والإلحاد، والدين والـدنيا، إلى غير ذلك، غير أنه يمكن تجريد هذه الثنائيات المختلفـة وتركيزها في ثنائية واحدة هي ثنائيـة السـماء والأرض.. بحيث تصبح هذه الثنائية العمودية رمزا لتلك الثنائيات الأفقية أو العكس، فتصبح تلك الثنائيات الأفقية جذرا موضوعيا لتلك الثنائية العمودية ـ الرمز.

(*) نشر هذا المقال بالفرنسية في مجلـة **La pensèe** فـي عـدد سبتمبر – أكتوبر سنة 1982.

ويختلف الموقف من هذا الثنائيات من تيار فكـري إلـى آخر. فهناك من يرفضون أحد طرفي هذه الثنائيات مكتفـين بطرف واحد منها، وهناك من يغلبون منها طرفًا على حساب الطرف الآخر. وهناك من يحتفظون بطرفي الثنائيـة علـى نحو متواز أو متوازن أو متجاور، وهنـاك مـن يحـاولون تجاوز الثنائية تجاوزا جدليا تأكيدا لطرف ثالث جديد.

وتحرص بعض هذه التيارات على تأكيد أن ثنائياتهـا أو موقفها من هذه الثنائية أو تلك، هو جـوهر الفكـر العربـي الإسلامي قديما وحديثًا، والحق إنه ليس هناك جوهر ثابـت للفكر العربي الإسلامي قديما وحديثًا، فمـا أكثـر التيـارات والاتجاهات المتعارضة والمتصارعة التي تشـكل التـاريخ الحي لهذا الفكر. والقول بجوهر الفكر العربـي الإسـلامي، أو للشخصية العربية أو للحضارة العربية، كما يفعل الكثيـر من الدارسين والمستشرقين، هو قول تجريدي غير تـاريخي يطمس تلك التيارات والاتجاهات، بل يسعى لتجميد الرؤيـة الموضوعية لإمكانيات وآفاق تطور هذا الفكر. بل إذا كـان هناك إسلام واحد يتجسد في نصوص القرآن وفـي السـنة، فليس هناك إسلام واحد في الممارسات التاريخية والاجتماعية

المختلفة، والتي تتخذ من تفسيرها الخاص للقرآن والسنة سندا لمشروعيتها الخاصة، ولهذا كذلك لا يمكن القول بأن الفكـر العربي الإسلامي المعاصر هو مجرد امتداد للفكر العربـي الإسلامي القديم، مهما تشابهت بعض ظواهره، فكـل فكـر مرتبط ببنيته التاريخية والاجتماعية هو تعبير عنها ووظيفـة فيها.

إن الثنائية قسمة من قسمات الفكر العربي الإسلامي فـي العصر الوسيط، ولكنها لا تعد جوهر الفكر العربي الإسلامي الوسيط. وفضلاً عن هذا فإن الثنائية قسمة كذلك في الفكـر العربي الإسلامي المعاصر، ولكنها ليست امتدادا لتلك الثنائية القديمة، لاختلاف جذورهما ومنطلقاتها الاجتماعية. حقًا هناك تأثير فكري، ولكن التأثير الفكري هو نفسه وظيفة اجتماعية مشروطة تاريخيا، وليست مجرد تأثير في فراغ عبر "الأثير" اللا تاريخي. على أن هذا لا يعني أنه لا توجد خصوصـية عربية إسلامية، بل توجد هذه الخصوصية. لا علـى نحـو مجرد مطلق ثابت خارج التاريخ أو فوق التاريخ، وإنما هي خصوصية مشروطة بالمراحل المختلفـة للتـاريخ العربـي الإسلامي، وبكل ما يحتدم فيها مـن ملابسـات ومعطيـات

داخلية وخارجية، وهي متنوعة لذلك على المستوى المحلـي وعلى المستوى القومي وعلى المستوى الطبقي، فضلاً عـن أنها إمكانية مفتوحة متطورة وليست نمطًا جامدا أبديا.

إلا أن البحث عن جوهر الفكر العربي الإسـلامي وعـن خصوصية هذا الفكر، وخصوصية حضارته، ما زال سؤالاً دائرا حائرا منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم. والثنائيـة – في صورتها المتوازنة أو المتوازية – تكـاد تكـون أبـرز الإجابات على هذا السؤال، بل تكاد أن تكون بحـق القسـمة الرئيسية في مختلف التجليات والممارسات الدينية والفلسـفية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية للفكر العربـي الإسلامي، الرسمي، أو الأيديولوجية السـائدة فـي العصـر الحديث.

وسنحاول في الصفحات التالية أن نعرض لبعض النماذج الفكرية المعبرة عن هذه الثنائية في مختلف تلـك المجـالات التي أشرنا إليها، ولنبدأ بالفكر الديني.

إن الإسلام دين توحيدي، ولكن دعواه تتضمن رؤية ثنائية تجمع بين الدين والدنيا، العبادات والمعـاملات، الروحانيـة والمادية، ولكن يختلف الموقف من طبيعة العلاقة بين طرفي هذه الثنائيـة بحسـب الملابسـات والأوضـاع التاريخيـة والاجتماعية المختلفة. على أن هذه الثنائية تُعد – على حـد تعبير د. ماجد فخري[1] – عنوان امتياز الدعوة الإسـلامية عن سائر الدعوات، ولهذا يختلف عدد من المفكرين الدينيين مع بعض من يحاولون التجديد في الإسلام بقصـر الإسـلام على الجانب الروحي الخالص، وترك أمور الدنيا للاجتهـاد العقلي الخالص، بل يعتبر الشيخ محمد [2] البهي أن هـؤلاء يشوهون الإسلام بإسقاطهم أحد مقومات الإسلام الذي يـرى الشيخ البهي أن في إسقاطه تشويها للإسلام، ليس هو مجـرد الجانب الدنيوي على إطلاقه، وإنما الدولة والسلطة تحديـدا. فالإسلام عنده ليس مجرد دعوة روحية، بل هو جهاد ودولة كذلك[3]. وهو في الحقيقة يعبر بهذا عن جوهر فكر الإخوان المسلمين، فبرغم الطابع الأحادي لفكـر حركـة الإخـوان المسلمين، الذي يرفض بحسم ثنائية "الدين – المدنية الغربية" ويعتبر هذه المدنية جاهلية لا بد من القضاء عليها، فإننا نجد

الثنائية في نسيج فكر هذه الحركة وممارساتها العملية، فمـن ناحية هناك هذه الرؤية التوازنية بين المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية، بين المشيئة المطلقة الإلهية وثبات السنن الكونيـة، بين عبودية الإنسان المطلقة لله، ومقام الإنسان الكـريم فـي الكون، على حد تعبير سيد قطب في الفصل الذي خصصـه للتوازن[٤] في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته." على أننا نلاحظ أن هذه التوازنية التي يقول بها سيد قطـب، إنما تجنح للطرف الإلهي أساسا. ومن ناحية أخرى نجد فـي فكر هذه الجماعة الدعوة الثنائية التي تجمـع بـين الإيمـان والجهاد، بين القرآن والسيف، بين الـدعوة الدينيـة وإقامـة الدولة الدينية[٥]. وهي ثنائية تسعى لكـي يصـبح التشـريع الديني هو شريعة المجتمع.

ونلاحظ أن هذه الثنائية رغم مظهرها الثنائي هـي فـي جوهرها أحادية كذلك.

على أننا في الفكر الديني الحديث نجد ثنائية أخرى هـي في الحقيقة القسمة الأساسية في فكر عصر النهضة، ثم عنـد من يسمون بالمجددين عامة، وهي ثنائية توفيقية بين الـدين والمدنية الغربية، فنتبينها عند الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي

وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني والشـيخ محمـد عبده والشيخ علي عبد الرازق وخالد محمد خالد وغيـرهم. إنها ثنائية التوفيق بين النقل والعقل[٦]، بين التراث والتجديد، بين مبادئ الدين الإسلامي وحقائق المدنيـة الحديثـة، بـين احترام النص الديني وضرورة التأويل والاجتهاد بما يـتلاءم ومقتضيات الحياة الجديدة. وهي ثنائية رغم طابعها التوفيقي تجنح دائما إلى الطرف العقلاني.

وهكذا نجد في الفكر الديني، أكثر من ثنائية، هي العلاقـة بين الله والناس، وثنائية بين الدين والسلطة، وثنائية العلاقـة بين الدين والمدنية الحديثة إلى غير ذلك. على أن جميع هذه الثنائيات الدينية وغيرها تتبع من ثنائية أولـى هـي ثنائيـة العلاقة الإشكالية بين ثبات النص الديني وتجدد الحياة.

وتختلف طبيعة هذه الثنائيات بغلبة طـرف مـن طرفـي الثنائية على الطرف الآخر. على أنها في أرقـى صـورها لا تخرج عن حدود التوازن والتوفيقية بين الطرفين. ولكنـه توازن وتوفيقية لا تخلو رغم هذا من تمييز طرف على آخر.

أما في الفكر الفلسفي. فلعل الدكتور زكي نجيب محمود أن يكون أبرز الذين حاولوا أن يصوغوا من الثنائية فلسفة تعبر عن الأصالة العربية – على حد قوله – ففي كتابه "تجديد الفكر العربي" يسأل: هل من سبيل إلى إنتاج فلسفي عربي أصيل؟ ويجيب: "لو تأملنا[٧] ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأ راسخًا عنه انبعث ولا تزال تنبعث، سائر أحكامنا في مختلف الميادين.. وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكون من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، أو قل هما السماء والأرض وإلى جانب هذا الطابع الديني لهذه الثنائية تجد لديه ثنائية أخرى هي ثنائية التوفيق بين الثقافة العربية وعلم الغرب، فهو ينتقد من يرجع إلى الماضي أو من يتجه رأسا إلى العلم الأوروبي بحثًا عن الثقافة الغربية المعاصرة. لأنه "إذا كان الفريق الأول عربيا فليس هو بالمعاصر، وإذا كان الفريق الثاني معاصرا فهو ليس بالعربي. وإنما العسر كل العسر ما تصدى له فريق ثالث ما زال يتحسس خطاه على الطريق بغية أن يصوغ ثقافة فيها علم الغرب، وفيها قيم التراث العربي جنبا إلى جنب لا، بل متضافرين في وحدة عضوية واحدة"[٨].

ونلاحظ عند د. زكي نجيب محمود أن ثنائيته تُفضي إلى قيمة ثالثة هي وحده عضوية بين طرفي الثنائيـة. وإن كنـا نلاحظ[٩] في كثير من نصوصه ترجيحا لطرف من طرفـي هذه الثنائية، هو دائما الطرف الروحي. وعلى خلاف ذلـك نجد مفكرا مصريا آخر هو د. عبد الحميـد إبـراهيم الـذي يخصص كتابا ضخما في ٥٨٨ صفحة لدراسة مـا يسـميه بالوسطية[١٠] العربية، يتفق فيه مع د. زكي نجيب محمود في أن الثنائية هي جوهر الفكر العربي الإسلامي، ولكنه يختلف معه في طبيعة العلاقة بين طرفي الثنائية، فهي ليست علاقة عضوية، بل هي علاقة تجاورية متوازية، وهو يتخـذ مـن النخلة رمزا لفكرته. فالنخلة على حد تعبيره، هي الرمز الذي يعبر عن الروح العربي الذي يسمح بتجاور الشيئين وأحيانًـا الضدين.. "فالنخلة إذن تجسيد للروح العربي الذي يتجـاور فيه الشيئان، إن رأسها في الشمس، وأقدامها فـي المـاء"[١١] على أنه يشير إلى رمز آخر هو القسطاس أو الميزان؛ إذ إنه يفيد الوسطية بالمعنى الإسـلامي الـذي يرعـى الجـانبيين أو الكفتين، ويقيم توازنًا بينها[١٢]" وهم يدعم رأيه بأول سورة نزلت بالمدينة على النبي وهي: ﴿**وكذلك جعلناكم أمةً وسطًا**

لتكُونُوا شُهداء علَى الناس﴾ [١٣].. وهو يميز بين الوسـطية الأرسـطالية وهـذه الوسـطية الإسـلامية، فالوسـطية الأرسطالية وسطية – كما يقول تجعل شـيئًا فـي مقابـل شيئين. فضلاً عن أنها عقلية استنباطية سكونية. على حين أن الوسطية الإسلامية وسطية تجاورية تجمع بين شيئين مختلفين وهي وسطية حياة يعيشها العربي[١٤] "إنها دنيا ودين ماديـة ومثالية، واقع وخيال، خير وشر، ومن هنا كانت أقرب إلـى واقع الإنسان وتركيبه. بل هي تحل إشـكال مسـألة الشـر والقبح، فالشر لازم والقبح لازم والظلم لازم، ولن يفهم الخير والجمال والحق إلا من خلاف الأضداد.. والوسطية العربيـة تعترف بالأضداد لمسيرة الحياة [١٥] " وإذا كانـت الوسـطية العربية الإسلامية تختلف مع الوسطية الأرسـطالية فهـي تختلف كذلك مع الجدلية الماركسية، لأنها تجاورية وليسـت جدلية.[١٦].

وهو يضرب مثالاً لبيان هذه الطبيعة التجاورية بموقـف أهل السنة من العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. فليس هناك تناقض بين الإرادتين على حد تعبير ابن تيميـة، بل هناك جميع بينهما، يبينه الغزالي على النحو التالي "ففعل

النار الإحراق – مثلاً – جبر محض، وفعل الله تعالى اختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين، فإنه جبـر على الاختيار، فطلب أهل الحق لذلك عبارة ثالثة، لأنه لمـا كان فنًا ثالثًا، وائتموا فيه بكتاب الله تعالى، فسموه كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار، بل هو جامع بينهما عنـد مـن فهمه"[١٧].

ونلاحظ أن الثنائية عند د. عبد الحميد إبراهيم تُفضي إلى موقف ثالث يحتفظ في داخله بطرفـي الثنائيـة، ولا يوحـد بينهما توحيدا عضويا.

ونجد مفكرا آخر هو د. محمد عماره يقول بالثنائية في قلب مفهوم التوحيد نفسه! فالتوحيد الإسلامي عنده ليس توحيدا دينيا فحسب، بل هو توحيد قومي كذلك. فالتوحيد الديني والتوحيـد القومي وجهان "لعملة واحدة ترمز لحضارتنا العربية الإسلامية، حضارة التوحيد"[١٨] ومن فكرة التوحيد هـذه يبـرز مفهـوم التوازن بين المتقابلات والمتناقضات واتخاذ الموقف الوسـطي العادل.. الذي يثمر "الموقف الثالث" الوسـطى. ويتسـاءل د. عمارة: لماذا فقدت حضارتنا العربيـة الإسـلامية اسـتقلالها؟ ويجيب "لأنها فقدت خاصيتها أي طابعها الوسطى المتوازن؛ أي أصيب توحيدها بالتمزق والانفصام"[١٩].

مرة أخرى نجد أن القول بالثنائية يفضـي إلـى القـول بموقف ثالث.

ومع مفكر آخر – عرف بأنه أديب أكثر مما عرف بأنـه مفكر – هو توفيق الحكيم نجد كتابا له مكرسا لهذه الثنائيـة بعنوان "التعادلية". وتقوم التعادلية عند توفيق الحكـيم علـى الفعل ورد الفعل بين طرفين متعارضين [٢٠]. فهناك تعارض بين العلم والإيمان، بين الفكر والعمل، بين القلب والعقل، بين الحرية الإنسانية والإرادة الإلهية، بين الحكمة والقدرة، بـين الفن والحياة، على أنه لا توازن ولا تعادل في الحياة – كمـا يقول – بغلبة أحد الطرفين على الآخر. إن مأساة الغرب كما يقول الحكيم: هي اختلال التوازن لمصلحة طرف واحد هـو العلم وهو العمل وهو العقل. ولهذا يدعو الحكيم في كتابه أن تقوم الحياة على عمودين لا على عمود واحد. وكما يقول في مسرحيته أوديب "هذه هي عظيمـة الحيـاة الشـرقية.. إن الشرقي يعيش دائما في عالمين، على حين أن الغربي يعيش في عالم واحد. يعيش الشرقي في عالمين متعادلين لا ينفـي أحدهما الآخر. [٢١] والتعادل عند الحكيم يكمـن فـي بقـاء القوتين المتعارضتين معا، دون أن تتلاشى إحداهما، بما يتفق

وفلسفة التجاور عند د. عبد الحميد إبراهيم، وإن كنا نجد عند الحكيم ميلاد في تعادليته إلى الطرف الروحي الوجداني على حساب الطرف المادي العقلي[٢٢] ملتقيا في هذا مع ثنائيـة د. زكي نجيب محمود.

ونكاد نجد فلسفة توفيق الحكيم التعادليـة متجسـدة فـي مسرحياته وروايات وقصصه، بل في مواقفـه الاجتماعيـة والسياسية.

ولعل هذا ينقلنا إلى مجال الأدب، ففـي جميـع كتاباتـه الأدبية والمسرحية خاصة هناك صراع بين ثنائيات مجردة. ففي مسرحية شهر زاد صراع بين القلب والعقل؛ حيث العقل هو المأساة والقلب هو الخلاص. وفي مسرحية "أهل الكهف" صراع بين الزمن المادي الموضوعي وبين القلـب، وفـي مسرحية "بيجاليون" صراع بين الفن والحياة، وفي مسـرحية "أوديب" صراع بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، وهـو صراع أقرب إلى التوفيق والمصالحة بين الإرادتين، فلا نجد سيطرة القدر التي نتبينها فـي المسـرح اليونـاني القـديم ولا التحدي الإنساني البروميثيوسي الذي نجده في المسـرح الأوروبي الحديث، وكذلك الأمر في مسرحية "رحلـة إلـى

الغد" التي تعبر عن الصراع بين العلم والإيمان، بين العقلانية والروحانية، بين الغرب والشرق، والتي تكاد أن تكون تسفيها للعلم والعقلانية لحساب الإيمان والروحانية. وهكذا الأمر في بقية أعمال توفيق الحكيم الأدبية[٢٣] بشكل عام.

على أننا نجد هذه الثنائية المتصارعة كذلك فـي أعمـال المفكر والأديب التونسي محمود المسعدي. ففـي مسـرحيته السد[٢٤] يحتدم هذا الصراع بين "غـيلان" رمـز العقـل – المغامرة – الممكن – و"ميمونـة" رمـز الحيـاة والفطـرة والأرض والتسليم والاستقرار. وتنتهي المسـرحية بتحطـيم السد رمز المغامرة البرميثيوسية الفاشلة. على حين أننا فـي قصته "المسافر" نستشعر الدعوة إلى إنكار عالم البشرية وإلى الانتساب إلى عالم الوجود المطلق، الله[٢٥]، ولكننا نجد فـي "حدث أبو هريرة[٢٦] قال.." احتدام الصـراع بـين الشـرق والغرب، بين الجسد والروح، بين "ريحانة التي ترمز للجسد وظُلمة التي ترمز للروح ويظل أبو هريرة معلقًا بينهما" كما يقول د. توفيق بكار[٢٧] على أننا في الحقيقة نجده أقرب إلى الأرض منه إلى السماء، ألم تنزل معه ظُلمـة نفسـها إلـى أرض المتعة. على أن أبا هريرة المسعدي شخص متنـاقض – كما يقول د. بكار نصف صوفي، نصف بروميثى، قـديم حديث، تراثي معاصر[٢٨].

ومع نجيب محفوظ نتبين كذلك ثنائية متوازيـة متوازنـة متجاورة في أغلب رواياته. بل يكاد عالم نجيب محفـوظ أن يكون عالم الثنائيات المتوازية، وتكاد المأساة في هذا العـالم أن تكون في الخروج عن طرف من طرفـي هـذه الثنائيـة المتوازنة. فنجد في أغلب رواياته ثنائية رجل الدين ورجـل العلم، أو ثنائية المؤمن والمـادي، أو ثنائيـة الأخ المسـلم والشيوعي، ورغم ما بينهما من تعارض وتناحر فـي عـالم نجيب محفوظ، فإنهما يلتقيان ويتوازيان في هذا العالم، بـل يتساويان من حيث القيمة، بل إنهما – الأخ المسلم والشيوعي – يتواجدان في نهاية روايته الكبيرة الثلاثية "في عربة واحدة متجهة إلى معتقل الطور" كما أنهما – الدين والعلم – يلتقيان معا في نهاية رواية "أولاد حارتنا" ليصـوغا مـا يمكـن أن نسميه التصوف الاشتراكي أو الاشتراكية المتصوفة في رؤية نجيب محفوظ الأدبية(٢٩).

هذه النزعة الوسطية الثنائية نجدها كذلك في كثيـر مـن النظريات أو الممارسات الاقتصـادية السـائدة فـي الـبلاد العربية، رغم اختلاف طبيعة العلاقة بـين طرفـي الثنائيـة واختلالها لصالح هذا الطرف أو ذاك فـي هـذه التجربـة،

أو تلك عند هذا التيار السياسي أو ذاك. سنجد هـذه الثنائيـة الوسطية الاقتصادية في فكر الإخوان المسلمين، كما سنجدها في برامج أحزاب الطبقة الوسطى عامة، كما سـنجدها فـي ممارسات بعض الدول ذات النزعة القومية التقدمية، على ما بينهما من اختلاف واختلاف في العلاقات بين طرفي الثنائية كما أشرنا من قبل، نتيجـة لملابسـات ومعطيـات داخليـة وخارجية لا مجال للتعرض لها هنا. إنهـا ثنائيـة التـوازن الاقتصادي بين التطبيق الماركسي والتطبيق الرأسمالي، بين التخطيط الاقتصادي الكامل وليبرالية السوق الحـرة، بـين القطاع العام المؤمم والقطاع الخاص الحـر. إنهـا "النظـام الاقتصادي" الوسيط على حد تعبير الشيخ محمد الغزالي أحد قادة حركة الإخوان المسلمين في مصر. على أن هذا النظام الاقتصادي في إطار دعوة الإخوان المسلمين لا يخرج عـن حدود الرأسمالية المرشدة، التي تقوم على تنظيم الزكاة دخلاً ومنصرفًا بحسب تعاليم الشريعة، وتحـريم الربـا وتشـجيع المشروعات الاقتصادية الوطنية الخالية من الاحتكار، فضلاً عن تأميم المرافق الأساسية والموارد العامة كالماء والنـور والوقود والنقل العام والمصائد العامة وما شابه ذلك[٣٠].

ولن نخرج عن هـذا المفهـوم الإخـواني فـي الفلسـفة الاقتصادية التي نادى بها الزعيم المغربي علال الفاسي، والتي يتبناها حزب الاستقلال في المغرب. إنهـا دعـوة وسـطية متوازنة(!) بين الاقتصاد الموجه، أو الملكية العامـة للمرافـق الاقتصادية الأساسية، وبين الاقتصاد الليبرالـي؛ أي الملكيـة الخاصة لمختلف المشروعات، فضلاً عن منع تكتلات رءوس الأموال الكبيرة، وتطبيق الشريعة الإسلامية بفـرض الزكـاة وتحريم الربا. [٣١] ولهذا كذلك فهي رؤية رأسمالية مرشدة، لن تستطيع – سواء بسواء كالرؤيـة الاقتصـادية الإخوانيـة – التحرر من التبعية للتقسيم الدولي للعمل. إن ثنائيتهـا تَجـنح جنوحا كاملاً نحو تكريس البنية الاقتصادية الرأسمالية، ويكـاد الدين أن يستخدم في إخفاء الطابع الاستغلالي، وفـي إعطـاء خصوصية موهومة لتغييب التبعية البنيوية للرأسمالية العالمية. على أننا نجد في ممارسات بعض الأنظمة العربية ذات التوجه القومي التقدمي بشكل عام وخاصة في تجربـة البعـث فـي سوريا والعراق، وفي التجربة الناصرية فـي مصـر، هـذا الاتجاه الثنائي الوسطي كذلك في المشروع الاقتصادي الـذي يجمع بين القطاع العام والقطـاع الخـاص، بـين التخطـيط والليبرالية، والذي يسعى إلـى تـوازن علاقاتـه التجاريـة

والاقتصادية بين الدول الاشتراكية والدول الرأسمالية. وقد نجد في هذه التجارب ميلاً أكثرا وأعمق راديكالية نحـو سـيطرة القطاع العام على القطاع الخاص والحرص على التخطيط في مواجهة قوانين السوق الحـرة، والتعامـل أحيانًـا – وعنـد الضرورة – مع البلدان الاشتراكية أكثر من التعامل مع البلدان الرأسمالية، ومحاولة التحرر تدريجيا مـن التبعيـة المباشـرة للتقسيم الدولي للعمل وذلك بمحاولة الحد من النمو الرأسمالي، أو على الأقل محاولة وضع سقف أعلى لهذا النمو، علـى أن هـــــــــذه المحـــــــــــــــاولات لا تنجح بنيويا في إيقاف نمو الطرف المعـاكس الآخـر، ذي الركائز الأعمق في بنية اقتصادية لم تتغير جذريا، هي البنيـة الرأسمالية التابعة والتي يعاد إنتاجها باستمرار رغم كل النوايا الحسنة، وكل الشعارات المتقدمة والمشروعات الجزئيـة، إن الانقلاب الاقتصادي الذي حدث في مرحلة السادات بما يسمى بالانفتاح الاقتصادي – والذي تسلح أيديولوجيا بثنائيـة العلـم والإيمان – لم يهبط من أعلى، ولم يكن مجـرد غـزو مـن الخارج، وإنما كان – أساسا – انتصارا لطرف مـن طـرف الثنائية المتوازنة(!) في قلب تجربة الاقتصاد الناصـري، دون أن نغفل دور العوامل الخارجية كذلك.

وفي الفكر والممارسة السياسية والاجتماعية نجد نفس هذه الثنائية المتوازنة حينًا، والتي تميل إلى هذا الطـرف أو ذاك في أغلب الأحيان، ولعل علال الفاسي أن يكون أصرح مـن عبر عن هذه الثنائية كفلسفة عامة لحزب الاستقلال المغربي بتبنيه لكلمة "التعادلية" كفلسفة لهذا الحزب، وإقرار الحـزب لذلك رسميا في الوثيقة التي أصدرها الحزب في ١١ ينـاير ١٩٦٣[٣٢].

والتعادلية – عند حزب الاستقلال – فلسفة تسـعى إلـى تحقيق التعادل في المجتمع حتى "مجتمع بلا طبقات" ولكـن كيف؟ إن ذلك " لا يعني أن الطبقيـة غيـر موجـودة أو أن الطبقية ستختفي"... "ولكن يعني الحد من غلـواء الطبقـات المسيطرة اقتصاديا واجتماعيا وسـلطويا لإنشـاء مجتمـع متقارب في طبقاته، تستغل كـل طبقـة ممكناتهـا لصـالح المجموع.[٣٣]" إن الصراع الطبقي لا يدخل إذن في المشروع التعادلي ذلك لأنه مشروع التوازن والتقـارب والمصـالحة الطبقية. وينعكس هذا بالضرورة في شكل الحكم إنه التوازن بين الملكية والديمقراطية الليبرالية فهما طرفان لا بد منهمـا للتعادل السياسي والاجتماعي، ذلك أن الخير كما يقول علال الفاسي في تحقيق إرادة الأمة على أساس (العرش بالشـعب والشعب بالعرش)[٣٤].

ولهذا فالتعادلية كما يقول أحد مفكريها وهو عبد الكـريم غلاب "حينما يقيمها دارس متفتح بعقلية علمية مستقلة؛ سيجد كثيرا من مبادئها ونظرياتها في صـميم اليسـار بـالمفهوم الأوروبي، وسيجد كثيرا من مبادئها ونظرياتها فـي صـميم اليمين بالمفهوم الأوروبي[٣٥]. ولكن التعادليـة تـرفض أن توصف بأنها يمين أو يسار لأنها تتسم بالاستقلالية وتـرفض أن تكون ذيلاً تابعا ليمين أوروبي أو يسار أوروبي، "فضـلاً عن أنها ذات أيديولوجية دينيـة إسـلامية ذات خصوصـية قومية".

إنها في الحقيقة ثنائية فكرية ترتفع إلـى طريـق ثالـث، لتخفي بخصوصيته الدينيـة والقوميـة والوسـطية بنيتهـا البرجوازية وطبيعتها السياسية التوفيقية.

ونستطيع كذلك أن نتبين هذا الاتجاه الثنائي الوسطي فـي الاتجاه السياسي وفي منهج الممارسة السياسية لكثيـر مـن الأحزاب والدول القومية ذات التوجه التقدمي وخاصة تجربة البعث والتجربة الناصرية. حقًا، إن الرؤية الطبقية في هاتين التجربتين أكثر راديكالية، وأعمق علمانية من الرؤية التعادلية التوفيقية لدى علال الفاسي وحـزب الاسـتقلال المغربـي، وخاصة فيما اتخذناه من إجراءات اقتصادية واجتماعية ضد

الرأسمالية الكبيرة المندمجة المصالح مع الإمبريالية العالمية ولمصلحة العمال والفلاحين، فضلاً عن كثير من المواقـف الحاسمة ضد الإمبريالية والصهيونية. إلا أن هـذه الرؤيـة وهذه الممارسة – رغم هذا – كان يسـيطر عليهـا الطـابع القومي العام، ويكاد أن يغيب عنهـا الطـابع الطبقـي فـي الممارسة في كثير من الأحيان، وإن لم يغب هذا الطابع عن الشعار الرسمي المعلن. وقد انعكس هذا في بعض التيـارات الفكرية التي أخذت تبرز في قلب هاتين التجربتين مثل القول باشتراكية عربية (رغم معارضة عبد الناصر لهـذا القـول) ومثل الدعوة إلى طريق ثالث "بين الرأسمالية والاشـتراكية على أساس من مفهوم قومي شوفيني ومثل شعار "لا شـرقية ولا غربية"(٣٦) ومثل استخدام مفهوم تذويب الفـوارق بـين الطبقات استخداما إصلاحيا، بديلاً ومناقضا لمفهوم الصـراع الطبقي، كما انعكس هذا كذلك على شكل تنظيم الجمـاهير، إصلاحيا، بديلاً ومناقضا لمفهوم الصـراع الطبقـي، كمـا انعكس هذا كذلك على شـكل تنظـيم الجمـاهير، فجـاءت التنظيمات السياسية تجميعا فضفاضـا للجمـاهير والفئـات المختلفة دون تحديد طبقي لها، كما انعكس كذلك في تعريف العامل والفلاح، مما سمح لفئات اجتماعية برجوازية أن تتبوأ

مقاعدها في المجالس النيابية باسم العمال والفلاحـين، كمـا انعكس في الحد من الحريات الديمقراطية، والعداء للتنظـيم الماركسي، وإن استفيد من بعض جوانب الفكر الماركسـي. كما انعكس في بعـض الإجـراءات الاقتصـادية القاصـرة وخاصة في المجال الزراعي، كما انعكس في بعض الأحيان في محاولة ممارسة لعبة التوازن في السياسة الدوليـة بـين المعسكرين الاشتراكي والإمبريالي، وفي تغذية مفهوم علوي بيروقراطي للوحدة القومية، وفي تكـريس وإعـادة إنتـاج المفاهيم "الدينية الفلسفية والنزعات اللاعقلانية". ولعل هـذه الثنائية القلقة، والتي يغلب عليها في كثير من الأحيان الطابع الانفعالي والمثالي والتي كانت تصل أحيانًا إلى حد التنـاقض الحاد – بين المفهوم القومي والمفهوم الطبقي فـي منظـور النضال السياسي سواء علـى المسـتوى العربـي أو علـى المستوى العالمي، أن تكون وراء ما نشهده اليوم من أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية متردية في بعض بلاد عربية، كانت طليعة النضال من أجـل التحـرر الـوطني والتقـدم الاجتماعي والوحدة القومية والديمقراطية.

هذه بعض النماذج الفكرية المعبرة عن الثنائية في مختلف المجالات الدينية والفلسفية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وما أكثر النماذج الأخرى التي نتبينها عند العديد من المفكرين والكُتاب العرب، وفي العديد من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية العربية. وإذا كنا لا نعتبر هذه الثنائية جوهرا للفكر العربي الإسلامي، قديما وحديثًا ونرفض القول بتقنيمها وتأييدها كما تحاول بعض الكتابات، فإننا نؤكد في الوقت نفسه أنها سمة أيديولوجية سائدة في الفكر العربي الإسلامي على الأقل منذ بداية عصر النهضة في القرن الثامن عشر حتى اليوم. على أنها سمة مشروطة بالملابسات والأوضاع والمعطيات الاجتماعية والتاريخية طوال مراحل هذه (الفترة التاريخية) ولهذا تتنوع وتختلف تجلياتها وأشكال ممارساتها، وإن تكن تصدر جميعا من الشرائح المتوسطة والصغيرة للبرجوازيات العربية التي تسيطر أيديولوجياتها على الفكر العربي طوال هذه المرحلة.

ولقد كان من الطبيعي أن يستهل فكـر عصـر النهضـة نشأته متسما بهذه الثنائية. ذلك أن عصر النهضة كان تعبيرا عن البدايات الأولى لنمو البرجوازيات العربية وخاصة فـي بلاد الشام ومصر، وكان في الوقت نفسه تعبيرا كذلك عـن إجهاض النمو المستقل لهذه البرجوازيات منذ البدايـة. ففـي الوقت الذي أخذت تنمو الجنينيات الأولى لهذه البرجوازيـات العربية، كانت الرأسمالية الأوروبية قد أخـذت تنتقـل إلـى الطور الاحتكاري؛ أي تتحول إلى إمبريالية وأخذت تتطلـع إلى الاستيلاء على إمبراطورية الرجـل المـريض، الدولـة العثمانية، التي كانت معظم الـبلاد العربيـة آنـذاك تحـت سيطرتها.

ومنذ بداية انهيار الإمبراطورية العثمانية، حتى هزيمتهـا أخيرا في الحرب العالمية الأولـى، أخـذت البرجوازيـات العربية النامية تدخل شيئًا فشيئًا في إطار التبعيـة البنيويـة للرأسمالية الاحتكارية الأوروبية، وأخذت تفقد قدرتها علـى النمو المستقل. وكانت المرحلة الحاسمة في حياتهـا، وهـي أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، مرحلـة زاخرة بالتناقضات المأساوية؛ إذْ كانت الدولة العثمانية حاملة

لراية الإسلام، ورمزا لوحدة العالم العربي في إطار الخلافة الإسلامية، ولكنها كانت في الوقت نفسه تمثل أبشـع صـور الاستبداد والقهر والتخلف. وكانـت البرجوازيـات العربيـة النامية ممزقة بين الدعوى إلى اللامركزية في إطار الدولـة العثمانية وبين الدعوى إلى الاستقلال القومي الكامل عنهـا. ومن ناحية أخرى، كان هناك هذا الوفد الأوروبـي الجديـد، الذي كان في البداية يحمل وجه الحضارة والصناعة والعلـم والعمل والإنتاج وقيم العقلانية والحرية والإخاء والمسـاواة وكانت البرجوازيات العربية لا ترى فيه في البداية إلا هـذا الوجه الجميل. ولكن سرعان ما أخذ ينكشـف لهـا وجهـه الإمبريالي القبيح دون أن يفقد عنـد الكثيـر منهـا حقيقتـه كحضارة وكقيم متقدمة. وفضلاً عن هذا فإن البرجوازيـات العربية قد نشأت في معظمها من أحضان وجيوب كبار ملاك الأراضي شبه الإقطاعيين، ولم تنشأ بالصراع معهم كما كان الشأن في أوروبا. ولهذا اختلطت أيـديولوجيتها الرأسـمالية بأيديولوجية ما قبل الرأسمالية. ولهذا كان الـدين الإسـلامي باختلاف نزعاته السلفية والتجديدية بعدا من أبعـاد هويتهـا القومية، بل خصوصيتها في مواجهة "الآخر" الغربي.

وهكذا تعقدت خريطة المتناقضات وتـداخلت أطرافهـا. فكان هناك من يتمسكون بالخلافة العثمانية دفاعا عن وحـدة الرباط الإسلامي للعرب، وحمايـة لأنفسـهم مـن الـدخيل الأوروبي المسيحي، وتطلعا إلى حكم محل ديمقراطـي فـي إطار الدولة العثمانية. وكان هناك من يناضلون ضد الدولـة العثمانية تطلعا إلى استقلال قومي، وتطلعـا إلـى الغـرب لا كاستعمار أو إمبريالية، وإنما كحضارة جديدة تعبر عن قيم العقلانية والديمقراطية والتاريخية التي لها تراث عميق فـي خبرتهم الذاتية النامية. وكان هناك من يحاولون التوفيق بين الإسلام كدين أو على الأقل كتراث، وبين منجزات الحضارة الغربية ومتطلبات الحياة الجديدة. وكان هناك من يناضـلون في آن واحد ضد الدولة العثمانية كسـيطرة وضـد الغـرب كاستعمار أو يناضلون ضد أحد الطرفين لحسـاب الطـرف الآخر، وكان هناك من يرفضون الغرب وحضـارته جملـة ويدعون إلى العودة إلى الأصول، إلى الينابيع الأولى الدينية كسبيل وحيد لإصلاح الحاضر. وكان هناك من يـرون أنـه لا سبيل إلى الإصلاح والتقدم، إلا بالقطيعـة مـع الماضـي التراثي جملة، والاندماج في الغرب الحضاري كلية.

وهكذا نشأت ومازالت تتوالد في الأيديولوجيـة العربيـة السائدة، مختلف الثنائيات والمواقف المزدوجة؛ بحثًـا عـن إجابة لسؤال "النهضة العربية المجهضـة" والتـي لا تـزال مجهضة حتى يومنا هذا، وذلك أن الهياكل المختلفة للأوضاع ما قبل الرأسمالية، المتداخلة في الهياكل الرأسمالية التابعـة، لا تزال – منذ عصر النهضة المجهضة – القسمة الرئيسـية للواقع الراهن للبلاد العربية. ولا تزال ثنائية القلب والعقـل، الدين والعقلانية، الدين والمدنية الحديثة، الدين والاشتراكية، الدين والقومية، القومية والاشتراكية، الرأسمالية والشيوعية، الأصالة والتحديث، التراث والتجديد، الشرق والغرب، السماء والأرض، لا تزال ثنائيات توفيقية – على اخـتلاف وتنـوع العلاقة بين طرفيها – تُبشّر أو تُوحي بطريق ثالث جديد، هو في الحقيقة تعبير عن أيديولوجية ثورية المظهر، إصـلاحية الجوهر، تخفي بخصوصيتها الزائفة استمرار إعـادة إنتـاج البنية الاستغلالية التابعة المتخلفـة، رغـم كـل الفترينـات الخارجية اللامعة والكلمـات الزاعقـة حـول خصوصـية التحديث، أو تحديث الخصوصية، أو الخصوصية الخاصـة جدا.

هل أستطيع أن أقول في النهاية أن مستقبل العالم العربي، وإمكانية تحريره من التخلف والاستغلال والتبعيـة، رهـن بحسم هذه الثنائية المزدوجة في الواقع العربي والفكر العربي على سواء؟!

المراجع

١- د. فخري ماجد: دراسات في الفكر العربي. دار النهار للنشر ١٩٧٧ بيروت ص ٢٥٨.

٢- المرجع السابق ص ٢٥٩.

٣- د. البهي محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٦٤. الطبعة الرابعة. فصل " الإسلام دين لا دولة" ص ٢٢٧ وما بعدها.

٤- قطب سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. دار الشروق. لبنان الطبعة الرابعة ١٩٧٨. ص ١٣٦ وما بعدها.

٥- البنا حسن: رسالة المؤتمر الخامس. نشر دار الاعتصام ١٩٧٧ القاهرة. ص ٣٨ وما بعدها. قطب سيد: معالم في الطريق. دار الشروق. بيروت بلا تاريخ ص ٥٥ وما بعدها.

٦- عبده محمد: رسالة التوحيد. كتاب الهلال. فبراير ١٩٦٤ القاهرة ص ٤٤.

٧- محمود زكي نجيب: تجديد الفكر العربي. دار الشروق. بيروت ١٩٧١ ص ٢٧٤

٨- المرجع نفسه: ص ٢٧١. راجع كذلك فصل "التوفيـق بين ثقافتين في كتابه "ثقافتنا في مواجهة العصـر" دار الشروق بيروت الطبعة الثانية ٧٩.

٩- المرجع نفسه ص ٢٧٥.

١٠- راجع إبراهيم عبد الحميـد: الوسـطية العربيـة دار المعارف. القاهرة ١٩٧٩.

١١- المرجع السابق: ص ٤٨.

١٢- المرجع السابق: ص ٧٨.

١٣- المرجع السابق: ص ٧٩.

١٤- المرجع السابق: ص ١٨٩.

١٥- المرجع السابق: ص ١٨٨.

١٦- المرجع السابق: ص ٢٠٢.

١٧- المرجع السابق: ص ٢١٧. كان المفكر المغربي محمد عابد الجابري يرى على خـلاف ذلـك أن المنطـق الثلاثي القيم، هو الذي يشكل الناظم الأساسي في بنيـة

الفكر العربي في المشرق عند مختلف فرقه من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة، علـى حـين أن المنطـق اليوناني ثنائي القيم. ولهذا فهو يعتبر الكسـب قيمـة ثالثة. وبصرف النظر عن فكرة "الناظم الأساسي" فإن الدكتور الجابري لا يدلل علـى وجـود قيمـة ثالثـة مشتركة لدى المدارس الفكرية المختلفة بالنسبة لمفهوم أو قضية معينة مهما اختلفت طبيعة هذه القيمة الثالثة، إنما ينتقي قيمة ثالثة في قضايا ومفاهيم متفرقة تختلف فيها المدارس الفكرية، وتظل الثنائية هي السائدة. على أن القضية تحتاج إلى مزيد من التأمل (راجع في ذلك: محمد عابد الجابري. نحن والتـراث. دار الطليعـة. بيروت ١٩٨٠. ص ١١١ – ١١٢.

١٨- د. عمارة محمد: "ماذا يعني الاسـتقلال الحضـاري لأمتنا العربية" مقال في مجلة الهلال المصرية. فبراير ١٩٨٢: ص ٩ – ١٠.

١٩- المرجع السابق ص ١١.

٢٠- العالم محمود أمين: توفيق الحكيم المفكر والفنان. دار القدس بيروت ١٩٧٥ صفحة ٧٤.

٢١- نفس المرجع والموضع.

٢٢- نفس المرجع ص ٧٦ – ٧٧.

٢٣- المرجع السابق: فصل: مسرح الذهن. ص ١٠٣ وما بعده.

٢٤- المسعدي محمود: السد: تونس ١٩٥٥.

٢٥- المرجع السابق: ص ١٩٠ وما بعدها.

٢٦- المسعدي محمود: "حدث أبو هريـرة قـال.." تـونس ١٩٧٩.

٢٧- المرجع السابق: المقدمة ص ٣٦.

٢٨- د. بكار توفيق: جدلية الشرق والغرب، تحليـل نـص "حديث العمى" من "حدث أبو هريـرة قـال.." مجلـة الحياة الثقافية. عدد يناير – فبراير ١٩٨١. ص ٢٢.

٢٩- العالم محمود أمين: تأملات في عالم نجيب محفوظ. الهيئة المصرية للتأليف والنشر. ١٩٨٠ صفحات ٣٦ – ٦٨ – ٨٦.

٣٠- قطب سيد: العدالة الاجتماعية فـي الإسـلام. مكتبـة مصر ومطبعتهـا. بـلا تـاريخ. ص ١٠١ – ١٣٦.

البنا حسن: "نحو النـور" كتـاب الـدعوة. الشـركة المصرية للطباعة والنشـر ١٩٧٧ صـفحات ١١٤ – ١١٥.

٣١- الفاسي علال: النقد الذاتي. الطبعة الرابعة. الربـاط. ١٩٧٩. الباب الثالث. الفكر الاقتصادي صفحات ١٨١ – ٢٤٠.

٣٢- غلاب عبد الكريم: الفكر التقدمي فـي الأيديولوجيـة التعادلية: ص ٣٤ عام ١٩٧٩.

٣٣- المرجع السابق: ص ١١٥.

٣٤- الفاسي علال: المرجع السابق ذكره: ص١٥٧.

٣٥- غلاب عبد الكريم: المرجع السابق ذكره: ص ٢٠٠.

٣٦- يجد الشيخ محمد البهي في سياسة الحيـاد الإيجـابي أيديولوجية "لا هـي بالشـرقية الإلحاديـة، ولا هـي بالغربية الصليبية" راجع كتابه المذكور سابقًا ص ٥٠.

مفهوم العقل والعقلانية(*)
عند دكتور زكي نجيب محمود

منذ خمسة وثلاثين عاما، في فبراير عـام ١٩٥٠ علـى وجه الدقة، نشرت دراسة في مجلة "علم الـنفس التكـاملي" بعنوان "ما وراء المدرك الحسي"، انتقد فيها الفلسفة الوضعية المنطقية عامة، وما يكتبه عنها وبها د. زكي نجيب محمـود خاصة. وطوال هذه السنوات الخمس والثلاثين، كنت أتـابع كتاباته متتابعة نقدية، سواء كانت كتابـات مقصـورة علـى عرض الوضعية المنطقية عرضا نظريا خالصا، أو تطبيقيـا على واقع حياتنا الاجتماعية والثقافية، أو تلك التي أخذ فيهـا ابتداء من منتصف الستينات يتعرض بالتحليل والتقييم لتراثنا العربي القديم مطبقًا في ذلك الفلسفة الوضعية المنطقية. ومنذ ذلك التاريخ وحتى اليوم، ما اختلف موقفي مـن الوضـعية المنطقية سواء في منهجها النظري العام، أو فـي تطبيقهـا المصري العربي الذي يقوم به د. زكي نجيب محمود.

(*) فقرات أساسية من دراسة قُدمت في الندوة التي عقدتها كلية التربية بدمياط احتفالاً بالدكتور زكي نجيب محمود في أوائل إبريل 1986.

على أني طوال هذه السنوات الخمس والثلاثين، وبـرغم اختلافي مع الوضعية المنطقية ومع د. زكي نجيب محمـود، فإن ذلك لم يقلل من تقديري العميق لهذا المفكر الكبير. إنـه نموذج فريد في تراثنا الفكري المعاصر والحديث بل والقديم من الاتساق والتماسك في منهجه الفكـري وفـي المسـتوى الرفيع من دماثة الخلق وشرف التعبير وصـدق التواضـع واحترام الرأي المخالف، والإحساس العميق بالمسئولية العامة وطنية كانت أو اجتماعية أو إنسانية، والدعوة الجسور إلى ما يراه صحيحا حقًا.

وخلال الأشهر الماضية، أُتيح لي بعد عودتي إلى مصر، أن أتابع ما يكتبه أسبوعيا في جريدة الأهرام مـن مقـالات يتصدى في أغلبها لما يمكن أن نسميهم بأصحاب الاتجاهات السلفية اللاعقلانية المتزمتة التي أخذت تنتعش وتنتفش فـي مجتمعنا، بل في أجهزتنا الإعلامية والأيديولوجية الرسـمية خلال السنوات الأخيرة. وفي هذه المقالات كان الدور الـذي يقوم به د. زكي نجيب محمود دورا إيجابيا على المسـتوى الفكري والاجتماعي، وكان في جوهره دفاعـا عـن العقـل والعقلانية دون مساس بما يؤمن به من قيم ومبادئ دينية. لقد كان د. زكي محمود وما يزال بحق فارس العقل والعقلانيـة في مواجهة الفكر السلفي اللاعقلاني المتزمت، وهو في هذا ولهذا موضع تقدير وإكبار.

ولهذا كان من الطبيعي أن يثور في نفسي هـذا السـؤال القلق: أين هذا التقدير والإكبار لعقلانيـة د. زكـي نجيـب محمود في مقالاته هذه، من موقفك النقدي لفلسفته الوضـعية المنطقية طوال تلك السنوات؟ هل دعوته العقلانية هذه منبتة الصلة بوضعيته المنطقية؟ أم دعوته العقلانية هذه هـي مـا تزال امتدادا وتطبيقًا لوضعيته المنطقية؟ وإذا صح هذا، فمـا سر تقديرك وإكبارك لها برغم اختلافك مع أسسها الفلسـفية؟ هل الأمر أن الخطر الأكبر الذي يواجهه مجتمعنـا وفكرنـا اليوم هو هذا الفكر السلفي اللاعقلاني المتزمت، مما يجعلـك ترتضي بل تقدر وتكبر هذه الدلالة الوضعية للعقل وللعقلانية التي يدعو إليها د. زكي نجيب محمود والتي يتصدى بها لهذا الخطر الأكبر؟ وهل معنى هذا أن نقف عند هـذه الحـدود الوضعية للعقل والعقلانية ولا نتعرض لهـا بنقـد، مراعـاة للمعركة التي تخوضها مع الفكر اللاعقلاني؟

وهكذا فرضت على هذه التساؤلات المختلفة ضـرورة أن أعرض أولاً بالتحليل لحقيقة العقل، والعقلانية التـي يـدعو إليها د. زكي نجيب محمود.

والحق، أن مسألة العقل والعقلانية تكاد أن تكون جـوهر فلسفة د. زكي نجيب محمود النظرية التطبيقية. وقد يكـون من التمهيد الضروري أن نشير إشارة مختصرة سريعة إلـى المعالم الأساسية للفلسفة الوضعية المنطقية دون دخول فـي تفاصيل أو أحكام.

ترى هذه الفلسفة أن معطيات الحس المباشر هي مصـدر علمنا بالواقع، وهي كذلك مقياس صدق هذا العلـم. ولهـذا فليس ثمة وجود موضوعي للكلي والعام، "وإذا لم يكن للفظة المفيدة "رصيد" بين كائنات الدنيا الخارجية التي نراها بالعين ونلمسها بالأصابع، وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة. فهي مركب ناقص لم يكتمل له كيان "الفكـرة" التـي يجوز قبولها أو رفضها.

فالقبول والرفض معا، مرهونـات باكتمـال الفكـرة أولاً وأعني – والقول هنا للدكتور زكي نجيب محمـود – أنهمـا مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية؛ مما يشير إليه الاسم المعين" (راجع قصة عقل. دار الشـروق ط. ١ ١٩٨٣ ص ١٠٤ – ١٠٥) "ولهذا إذا وجدت أن الكلام المجمـل العـام يستعصي على الرد إلى ذرات فردية في دنيا اللفظ وفي دنيا

الواقع الذي يقابل اللفظ، فاعلم – والكلام هنا كذلك لـه – أن أرجح الرأي عندئذ هو أنك بإزاء كلام بغير معنى" (ثقافتنـا في مواجهة العصر. دار الشروق طبعة أولى. ص ٧٩).

وتأسيسا على ذلك ترفض الوضعية المنطقيـة أو تنكـر المفاهيم الكلية والعامة، لأنها ليست لها دلالة إشارية مباشرة إلى مدرك حسي. فعلى سبيل المثال، كلمة أمـة أو شـعب أو دولة، تعبر عن مفاهيم ذات دلالة عامة، إنها في ضـوء الوضعية المنطقية "وهم ميتافيزيقي إذا تصورنا أنها تعبر عن كيان ووجود قائم بذاته على نحو ما يكون زيد أو عمر مـن الأفراد له كيان. وهي لا تعدو أن تكـون رمـوزا للتفـاهم" (خرافـة الميتافيزيقيـا. طبعـة ١٩٥٣ ص ١٥٨) "فالأمـة والشعب والدولة، على حد تعبير د. زكي نجيب محمود – إذا فككنا كل عبارة من هذه الألفاظ إلـى قائمـة طويلـة مـن العبارات الأولية التي يتحدث كل منها عن فرد واحد في حالة من حالاته الكثيرة، تبخرت هذه الأشباح الوهمية وزالت من الوجود" (نفس المرجع ص ١٥٩). ليس للشـعب أو الأمـة وجود إلا في الأفراد، وليس للدولة وجود إلا في المـوظفين الفرادى، أما الدلالة العامة فلـيس لهـا تحقـق موضـوعي

خارجي. وعلى هذا فالأبنية الميتافيزيقية جميعا وهم، بل لقد "نشأت الميتافيزيقا على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود من غلطة أساسية هي الظن بأنه ما دامت هناك كلمـة فـي اللغة، فلا بد أن يكون لها مدلول حقيقي" وهنا تتحدد مهمـة الفلسفة عند الوضعية المنطقية. ليست مهمتها أن تقـيم بنـاء معرفيا، أو نسقًا أنطولوجيا أو أبستمولوجيا أو أكسـيولوجيا، وإنما مهمتها تحليل العبارات تحليلاً يكشف عن صـحة مـا تشير إليه من مدركات حسية مباشـرة أو عـدم صـحتها، ووسيلة الفلسفة إلى التحليل هي المنطق، المنطق الصـوري بوجه التحديد. فالمنطق سواء بسواء كالرياضة لا يعبر عـن شيء في الخارج، وإنما هو صياغات شـكلية تقـوم علـى تحصيل الحاصل، ولهذا فهي مجرد أداة للتحليل. إنها – كما رأينا – فلسفة وضعية من حيث اقتصارها على المعطيـات الحسية باعتبارها الأساس والمعيار الوحيد للصـدق، وهـي منطقية لاتخاذها المنطق الصوري أداة للتحليل، وتحديد مدى المطابقة بين التعبير والمعطيات الحسية.

ونعود بعد ذلك إلى ما انقطع من حديثنا حول مفهوم العقل والعقلانية عند الدكتور زكي نجيب محمود. والحق أن مفهوم العقل والعقلانية مبثوث ومتضمن في كل ما كتبه بشـكل أو بــآخر. ولا تكــاد تخلــو معالجــة نظريــة مجــردة أو تطبيقية عملية من تأكيد مفهوم العقل والعقلانيـة. ولكـن حسبي أن نقف عند بعض المواضع في كتاباته التي كرسـها لمفهوم العقل.

في الفصل التاسع من كتابه "تجديد الفكر العربـي" فقـرة خاصة بقيمة العقل في تراثنا. وفي هذه الفقرة نقرأ التعريـف التالي لمعنى العقل: "العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها. والعقل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين". (ص ٣٠٩) ونقرأ بعد ذلك " فأما التحديد الذي أريد أن أحدد به معنى العقـل.. فهو الحركة التي انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، مـن دليل إلى مدلول عليه، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، من وسيلة إلى غاية تؤدي إليها تلك الوسيلة" (ص ٣١٠) "فالعقل انتقاله دائما من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، إذا كنـا في مجال "نستنبط" فيه حكما من الأحكام، أو هو انتقالة مـن شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه إذا كنـا فـي مجال "نستقرئ" فيه حكما من مشاهدات" (ص ٣١١).

وفي الندوة التي انعقدت في الكويت عـام ١٩٧٤ حـول "أزمة الحضارة العربية" قدم دراسة تعرض فيهـا لمفهـوم العقل باعتباره معيار الحضارة، وقدم له تعريفًـا لا يختلـف كثيرا عن التعريف السابق، فالعقل "هو ببساطة شديدة علـى حد تعبيره هو ذلك النمط من أنماط السلوك الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه. فلـيس الهدف المختار في ذاته "عقلاً"، لأنه وليد الرغبـة وحـدها. وليست النقطة التي أبدأ بها السير على الطريق عقلاً، لأنهـا مبدأ مفروض. أما العقل بمعناه الدقيق – فهو ببساطة شـديدة كما قلت – رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى. فـافرض مثلاً أن أمة أرادت الحريـة لأبنائهـا، إذن فهـذه الحريـة المنشودة هي الهدف المقصود، والفاعلية العقلية فـي هـذه الحالة هي في دقة التصور لما ينبغي أن يتخذ مـن وسـائل لتحقيق ذلك الهدف، وبمقدار ما يكون تصور الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريـق، يكون لدينا من قدرة عقلية في هذا المجال" (ص ١٩٧). وبعد هذا التعريف، يسعى د. زكي نجيب محمود إلى بيان أن هذا

الاستخدام للعقل هو معيار للحضارة، سواء كانت حضـارة أثينا في عصر بركليز أو حضارة بغداد في عصر المـأمون أو فلورنسا في عهد آل ميدتشي أو باريس في عصر فولتير. ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحديد معالم العقلانية في عصرنا فيقول "إن العقل يوجه فاعليته إلى ميادين تختلف كيفًا مـن عصـر إلى عصر، وميدان اليوم هو العلوم الطبيعية التي تتمثل فـي الأجهزة" "الأجهزة هي لغة عصرنا" "وهـو عصـر تقنـي بنتامي" أي يتضمن العلوم التي تستهدف اختـراع الأجهـزة التي تجسد قوانينها، إلى جانب قيام الأخلاق علـى أسـاس المنفعة تأكيدا لفلسفة الفيلسوف الإنجليزي بنتام، وأخيرا يحدد د. زكي نجيب محمود نموذجا يضعه نصب أعيننـا أثنـاء سيرنا لتحقيق العقلانية في حياتنا هذا النموذج هـو "الحيـاة العصرية كما تعاش اليوم في بعض أجزاء أوروبا وأمريكـا" (ص ٢٠٦).

وفي كتابه "المعقول واللا معقول في تراثنا العربي" يعرف العقل بالتعريف نفسه بأنه "طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها" أي هو "النقلة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها، أو تستدل منها إما لزوما يقينيا في حالة الرياضة، أو استدلالاً ترجيحيا في حالة العلوم الطبيعية" (ص ٣٦١) المهم إذن النقلة ذاتها لا مبدأ النقلة ولا هدفها، ذلك أن هذا الهدف كما يقول هو عملية إرادية تتم بالرغبة أو بالجانب العاطفي من الإنسان. وفي نفس كتابه هذا "المعقـول والـلا معقول" يرى د. زكي نجيب محمود أن الإمام الغزالي فـي تعريفه للعقل عقلاني النظر إلى "أقصى الحدود" وإن لم يطبق هذه العقلانية في تناوله للأمور. ويحدد هذه العقلانيـة فـي المعاني الأربعة التي حدد بها الإمام الغزالي العقل وهي:

١- استعداد الإنسان لقبول العلـوم النظريـة وتـدبير الصناعات الدقيقة القائمة على الفكر.

٢- إدراك الإنسان منذ فطرته للحقائق الأولية، مثل ما يجوز وقوعه وما لا يجوز وقوعه.

٣- مجموعة ما اكتسبناه من خبرة أو ما يطلـق عليـه اسم "الحنكة"

٤- قدرة الإنسان على معرفة عواقب الأمور، ومن ثم يأتي وجوب قمع الشهوة الداعية إلى لذة عاجلة".

هذه هي المعاني الأربعة للعقل التي يعتبرها د. زكي نجيب محمود دليلاً على أن الإمام الغزالي "عقلاني النظر إلى أقصى الحدود"، وهذا القول يتضمن أن هذه المعاني الأربعة هي كذلك معاني العقلانية عند د. زكي نجيب محمود نفسه.

وفي دراسة قدمها د. زكي نجيب محمود في المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية الذي انعقد في القاهرة في نوفمبر عام ١٩٧٩، يتساءل عن المقصود بالعقل ويجيب بأنه **أولاً:** استخدام منهج الاستدلال الذي يتيح للباحث أن يستخرج من النص القائم محتواه، وذلك حين يكون ذلك المحتوى مضمرا في الألفاظ بحيث يحتاج ظهوره إلى تحليل. والتحليل عملية عقلية.

ثانيا : هو قراءة الشواهد الحسية، قراءة تؤدي إلى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة.

ثالثًا : النظر إلى القيم والقيم الأخلاقية بصفة خاصة، نظرة موضوعية مطلقة، بمعنى لا يجعلها أمورا ذاتية تتغير مع الأهواء، كما لا يجعلها مرهونة بظروف الزمـان والمكان. وما دام أمرها كذلك فإنه يصبح فـي وسـع الفقيه الموهوب أن يحكم على ما يعرض له في مواقف طارئة جديدة، وغير منصوص عليها نصـا مباشـرا صريحا، حكما يميز فيه بين ما هو حـق ومـا هـو باطل".

ولعل آخر ما نقرأ للدكتور زكي نجيـب محمـود مـن نصوص حول تعريف العقل، هو ما يذكره في مقاله "شـرح وتشريح" في آخر ما صدر له من كُتب وهو "عـن الحريـة أتحدث" من أن "التفكير عملية ذهنية نرسم بها خريطة العمل المؤدي إلى تحقيق هدف ما، وبذلك فلتتنوع الأهداف ما شاء لها أصحابها أن تتنوع. ولكنها جميعا تلتقي عند هذا الأصـل المشترك" "فصاحب العمارة التي تنهار بعد بنائها، لـم يكـن يريد لها أن تنهار، لكنها انهارت لخطأ وقع في عملية التفكير الأولى" (ص ٢٧).

ولعلنا نجد في تعريفه للقانون العلمي ما يقترب من تعريفه للعقل والعقلانية. ففي كتابه "المنطاق الوضعي" (الجزء الثاني ص ٢٩٥) نقرأ ".. إن القانون العلمي ليس قضية حتى يجوز وصفه بالضرورة أو بالاحتمال بالإطلاق أو بالانحصار، بل هو تعليمات استرشد بها الباحث في طريـق سـيره خـلال الظواهر الطبيعية، فهو أشبه برسم خريطة اعتمدنا فيه علـى مشاهداته، وضممناها إلى نقاط مختلفـة أحسـن اختيارهـا لتصلح الخريطة بعد ذلك للدلالة على سائر النقاط التـي قـد وقعت تحت المشاهدة" ونقرأ نفس المعنى للقانون العلمي في كتابه "تجديد الفكر العربي" "المعرفة العلمية هي في صميمها مخططات لأعمال، وليست هي بناءات تُبنـى فـي الـذهن ليتأملها الإنسان" (نقلاً عن "قصة عقل" ص ٢٣٨) ولهـذا لا مجال لقانون السببية في هذا المفهـوم الإجرائـي للقـانون العلمي. وفي كتابه "نحو فلسفة علمية" فصل كامـل مكـرس لذلك. ونقرأ في كتاب آخر له هذا النص الذي يدحض فيـه موضوعية قانون السببية سواء بإقراره له بالنسـبة لعصـر سابق أو إنكاره له بالنسبة لعصرنا "لو قال قائل: لـيس فـي العالم سببية تربط حوادثه لكان قوله هـذا صـوابا بالنسـبة

لعصرنا هذا، لأنه متفق مع الفرض الأول الذي يبني عليه علم الطبيعة الآن، ولكن يكون خطأ بالنسبة لعصر كانط" (موقف من الميتافيزيقا. وهو الطبعة الثانية من كتابه خرافة الميتافيزيقا. ١٩٨٣ ص ٦٧ – ٦٨ دار الشروق).

وخلاصة هذه التعريفات جميعا على تنوعها هي أن العقل والعقلانية هي عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها، سواء كانت هذه العملية عملية استدلالية أو استقرائية؛ أي سواء كانت انتقالاً من مقدمات نظرية إلى نتائج مستخلصة منها، أو شواهد ملموسة إلى نتائج مترتبة عليها. فالعقل إذن مجرد سلوك عملي يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة، أو من قيم أخلاقية مطلقة، وينتهي إلى أهداف مبتغاة دون أن يكون له علاقة بتلك المقدمات أو تلك الأهداف. إنه خط السير فحسب وخارطته. ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائي الخالص له طابع نفعي كذلك. فهو وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية. وسلامته وصحته في مدى دقته في الوصول إلى هذه الغاية. إنها إذن **دقة برجماتية نفعية.** والعقل في ممارسته لإجرائيته البرجماتية النفعية هذه، إنما يمارس فاعليته في مجال العلم خاصة وفي حدود شواهد

ومدركات حسية، فضلاً عن أنه هو نفسه ثمـرة مـدركات حسية. ويكاد هذا التحديد لملامح العقل يجعل منه عقلاً فرديا خالصا أو على الأقل يسبغ هذه الصفات الفردية للعقل علـى السلوك الجماعي والاجتمـاعي الـذي يمكـن أن يتصـف بالعقلانية.

ومن هذه الزاوية كذلك يمكن أن نتبين أن هـذا المفهـوم للعقل خالٍ تماما من أي دلالة تاريخية أو اجتماعية، فالعقـل والعقلانية في تعريف د. زكي نجيب محمود هو معيار مجرد عام للحضارة، نجده في أثينا بركليس كما نجده فـي بغـداد المأمون وفي فلورنسا ميدتشي وفي باريس عصر التنـوير، كما نجده في حضارة عصرنا الراهن الذي يتمثل نموذجهـا في بعض البلاد الأوروبية والأمريكية. إنه معيار واحد فـي المنحى الذي يتخذه العقل لتحقيق فاعليته، ولكنه واحد في هذه الحضارات جميعا في صفته الأساسية وهي "دقة التصوير لما ينبغي أن يتخذ من وسائل لتحقيق هدف" لا دلالة اجتماعية – تاريخية إذن لمفهوم العقل، بل دلالته دلالة إجرائيـة نفعيـة مطلقة فوق التاريخ وفوق المجتمـع، وإن اختلفـت ميـادين ممارسة هذه الإجرائية النفعية باختلاف الحضارات. وبهـذا

المعنى فليس للعقل أي دلالة أيديولوجية كذلك، بـل يقتصـر الحكم عليه بالخطأ أو الصواب بمقدار ما يكون خـط سـيره محققًا الوصول للهدف أو فاشلاً في الوصول إليـه. وهكـذا رأينا أنه في حالة صاحب العمارة التي انهارت، نـرد هـذا الانهيار إلى مجرد خطأ في الحساب، لا إلى مـا وراء هـذا الخطأ من سياق اجتماعي وأخلاقي، هو المصدر الأساسـي لهذا الانهيار، وليس مجرد الخطأ الحسابي. (ولعل ظـواهر سقوط العمارات في مصر السبعينات نماذج بليغة على ذلك).

وفضلاً عن هذا فليس للعقل في تعريف الـدكتور زكـي نجيب محمود أي دلالة أبستمولوجية معرفية، بل هو سـواء بسواء كالقانون العلمي مجـرد تعليمـات إجرائيـة لتيسـير الوصول إلى غاية ما، دون أي تعبير عن حقيقة موضوعية، أو عن امتلاك معرفي لضرورة خارجية متحققة.

وبهذه المعاني للعقل عند الدكتور زكي نجيب محمود، لا نجد أدنى تعارض أو مفاضلة من الناحية الفكرية أو العقليـة بين المذاهب السياسية والاقتصادية والفنية المختلفة، مـا دام كل منها يبدأ من مقدمات وتعريفات ومبـادئ مختلفـة عـن بعضها البعض، ويمارس هذه الفاعلية العقلية الإجرائية ابتداء

من هذه المبادئ ووصولاً إلى أهداف محددة. وهكذا تتساوى مختلف المذاهب المتعارضة من حيث وحدة وتماثل مسـلكها العقلي الإجرائي المحايد مهما اختلفت مقدماتها وغاياتها!.

ولكن... هل نحن بهذا ندين العمليـة العقليـة الإجرائيـة النفعية البرجماتية ونرفضها؟! الحق لا. فالذي لا شك فيه أن هذا المنحى الإجرائي البرجماتي هو جزء طبيعي وظيفي في أي عملية عقلانية. ولكن هناك فارقًا بـين هـذا، وبـين أن نقصر العملية العقلانية كلها على حدودها الإجرائية النفعيـة البرجماتية، ونغفل عن جوانبها ووظائفها ودلالاتها الأخرى، بل نجعل من هذه الحدود القاصرة فلسفة فكر وفلسفة حيـاة! إننا بهذا نجنح عن إطار العقل والعقلانية العلمية الحقة إلـى إطار أيديولوجي رغم المظهر المحايد لهذه الوضعية المنطقية بل بسبب هذا المظهر المحايد نفسه.

ولكن كيف نصف المفهوم الإجرائي النفعي للعقـل بأنـه يفتقد الدلالة الأيديولوجية، وفي نفس الوقت نتهمه بأنه يجـنح إلى الأيديولوجية؟ الحق أنه ليس ثمـة تنـاقض فـي هـذا. فالمفهوم الإجرائي البرجماتي للعقل يقدم باعتبـاره مفهومـا محايدا مطلقًا فوق الزمان والمكان؛ أي يفتقد أي دلالة نسبية

تاريخية – اجتماعية، وبهذا المفهوم لا يكون للعقل أي دلالة أيديولوجية، بل أي دلالة أبستمولوجية كما سـبق أن أشـرنا ويصبح ذا دلالة شكلية صورية محايدة. على أنه بهذا المفهوم الإجرائي الشكلي المحايد نفسه، يسـعى لطمـس أو إخفـاء الدلالة الأيديولوجية فضلاً عن الدلالة الأبستمولوجية الكامنة في أي عملية عقلية. وهو بهذا يقوم بوظيفة أيديولوجية رغم مظهره أو ادعائه غير الأيديولوجي.

ولكن ماذا تعني الدلالة الأيديولوجية للعقـل؟ إنهـا فـي تقديري القول بأن العقل ليس مجرد فاعلية ذهنية اسـتدلالية أو استقرائية، على المستوى الفردي، بل هو كـذلك، رغـم فردية التعبير عنه وتجلّيه، أين اللحظة التاريخية الاجتماعيـة التي ينشأ منها ويؤثر فيها. إنه ثمـرة معرفيـة لملابسـات موضوعية وفاعلية معرفية مؤثرة كذلك في هذه الملابسـات الموضوعية. إنه ليس مجرد أداة محايدة، أو مجـرد وسـيلة إجرائية، بل يتضمن إلى جانب ذلـك معـارف وخبـرات، ويستهدف امتلاك المزيد من المعارف والخبرات، وفي هـذا يخضع لملابسات واقعة، لموقعه في هذا الواقع وموقفه منه.

ولنضرب مثلاً لتوضيح ذلك من تراثنا العربي الإسلامي القديم. في إطار دولة واحدة هي الدولة البويهية عالج كل من الإمام القاضي الباقلاني الأشعري، والقاضي عبـد الجبـار المعتزلي قضية عملية واحدة هي قضـية غـلاء الأسـعار، وكلاهما أعمل فكره في تفسيرها. أما الإمام الباقلاني فإنه في الفصل المخصص لهذه المسألة في كتابه "التمهيـد" يـرفض إرجاع الغلاء والرخص في الأسعار إلى العـرض، وإنمـا يرجعه إلى الطلب، أو مـا يسـميه "الرغائـب والـدواعي" فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الأسعار داخلها كما يقول، فلو أن الله "خلق الزهد في الناس عن الاغتذاء وإيثـار الموت، لما اشتروا ما عندهم وإن قل بقليل أو بكثير" وعلـى هذا "فإن جميع هذه الأسعار من الله تعالى" لأنه هـو الـذي يخلق الرغائب في الشراء ويوفر الدواعي علـى الاحتكـار (التمهيد ص ٣٣٠ – ٣٣١) بل إذا مات الناس بسبب حصار السلطان لمدينتهم فقد نقول مجازا إن السـلطان قـد أمـاتهم جوعا وضرا وهزالاً. وهو في الحقيقة – كما يقـول الإمـام الباقلاني لم يفعل بهم موتًا ولا قتلاً، وإنما فعل أفعالاً أحـدث الله عندها موتهم وهلاكهم. (ص ٣٣٠) وهكذا يرجع الإمـام

الباقلاني السببية إلى الله في كل شيء، فلا علية بين الأشياء، وإنما هو تساوق عند تلاقي الأشياء، وليس فعلاً بينها وإنما الفعل دائما لله وحده، وهذه هي نفس الحجة ونفس المنطق الذي يدحض به الإمام الغزالي مفهوم السببية في المسألة السادسة عشرة من كتابه "تهافت الفلاسفة". فالنار تحرق القطنة عند ملاقاتها لا بسبب ملاقاتها، وإنما الحارق هو الله.

أما القاضي عبد الجبار في كتابه "المغنى" فيقول بأن سبب الغلاء هو "قلة الشيء مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود. وإن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة، ويؤدي إلى فساد يعم الفقراء" ولهذا يرى القاضي عبد الجبار أن يتدخل الإمام لتسعير بعض الأمتعة على التعديل؛ أي مراعاة "المصلحة العامة" (راجع في ذلك كتاب حسن زينة. "العقل عند المعتزلة" دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٨ ص ١٠٨ – ١٠٩).

وليس بكافٍ أن نقول إن الباقلاني لا عقلاني، وأن عبد الجبار عقلاني، الأول لا عقلاني لأنه جنح إلى تفسير ظاهرة بعلة غير طبيعية أو خارج نطاق الطبيعة، على حين أن الثاني قد فسرها بعلل طبيعية. فصفة العقلانية واللاعقلانية

وحدها لا تفسر اختلاف التفسير بينهما – ولا يمكن أن نتبين حقيقة موقف الباقلاني في انفصال وعزلة عن موقفه من "ابن عضد الدولة" البويهي الشيعي الذي كان الباقلاني هذا الإمـام السني يسعى لمناصرة حكمه الاستبدادي، على خلاف موقف القاضي عبد الجبار. والحق، أننا لو تأملنا كتـاب "التمهيـد" للإمام الباقلاني؛ لوجدنا في كثير من صفحاته وفقراته نهجـا استدلاليا إجرائيا صحيحا من حيث إنه عملية ذهنية خالصة. ولكنه سرعان ما يستخدم هذا الـنهج الاسـتدلالي العقلانـي الصحيح للوصول إلى نتائج لا عقلانية. ولهذا لا نستطيع أن نفصل العملية الذهنية عنده؛ أي العملية العقلية عن مقـدماتها ونتائجها، ونحصرها في هذه العمليـة الذهنيـة الإجرائيـة وحدها. ولعل الأمر ينطبق كذلك على الإمام حجة الإسـلام الغزالي. وإنني لأختلف مع د. زكي نجيب محمود فيما يـراه من أن الغزالي، وإن قام بتعريف العقل تعريفًا صحيحا فإنـه لم يطبق هذا التعريف في ممارسته الفكرية. فالحق أنني أجد في الكثير مما كتب الغزالي مسـتوى رفيعـا مـن الـنهج الاستدلالي العقلاني المتسق إجرائيا، لست أشير فحسب إلـى كتابه الذي يعد دائرة معارف فلسفية "مقاصد الفلاسفة"، وإنما

أشير كذلك إلى كتابه "التهافت" في كثير من جوانب حجاجـه مع خصومه من الفلاسفة. إن الغزالي في تقديري يعبر عـن فكر زاخر بالقلق والمعاناة والتمزق. ولعل هذا يفسر عقلانيته ولا عقلانيته في آن واحد. ولست أستطيع أن أفسـر فكـرة العقلاني اللاعقلاني خارج إطار المدرسة النظامية، مدرسـة إشاعة ونشر أيديولوجية الولاء للدولة السلجوقية، أو خـارج إطار الصراع الفكري ضد الباطنية من ناحيـة، والسـكوت الفكري من ناحية أخرى على مفاسد السلطة، بل وعلى الغزو الصليبي آنذاك. هل يمكن أن نفسر الحـدود العقليـة لفكـر الغزالي بعيدا عن كل هذه العناصر؟ ألسـنا بهـذا نكتشـف الدلالة الأيديولوجية لهذا الفكر بدلاً مـن الاكتفـاء بتقريـر عقلانيته ولا عقلانيته وبدلاً من الموقف الإجرائـي النفعـي الوضعي من تراثنا العربي الإسلامي كله الذي يكتفي بالبحث عما ينفعنا حاليا من هذا التراث بدلاً من محاولة فهمه فهمـا نقديا على أرضية سياقه التاريخي الاجتماعي؟!.

ونعرج بإطلالة سريعة على الفكر الأوروبي الحديث. إن العقل الأوروبي الحديث لم يتولد من ذكاء رينيه ديكارت ولم يقم على الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون. وإنما كانـت عقلانية ديكارت وتجريبية بيكون تعبيـرا وثمـرة لتطـور اجتماعي – اقتصادي شامل، وإن تكن في الوقت نفسه قـوة فاعلة دافعة لهذا التطور، كانت عقلانية برجوازية صـاعدة تسعى لتحرير "الأنـا" المجتمعيـة مـن ظلاميـة المرحلـة الإقطاعية، والانطلاق بالعمـل الإنسـاني المنـتج المبـدع للسيطرة على قوانين الطبيعة وتسخيرها لمصـلحة الإنسـان الجديد. ومع تطور البرجوازيـة الأوروبيـة إلـى احتكـار وإمبريالية، لم تعد هذه العقلانية الأولى عقلانية إنتاج ومنفعة وحرية وإبداع، بل أصبحت عقلانية تسلط واستعلاء وتحكـم وعدوان وغزو وتمايز عنصري. أصبحت عقلانية إجرائيـة تقنية برجماتية، بل أصبحت تتضمن نقيضها؛ أي أصـبحت عقلانية لا عقلانية. ما أريد أن أخوض في تفاصـيل أكثـر وأعمق.

أردت أن أقول ببساطة، إن البنية الاجتماعيـة وطبيعـة توجهها وحقيقة القوى المسيطرة عليها تدخل فـي صـياغة وتوجيه معالم الفكر والعقلانية السائدة، بشكل مباشر أو غير مباشر في كل مرحلة من مراحل التاريخ. إن العقـل لـيس مجرد أداة إجرائية محايدة بـل يحمـل بالضـرورة دلالـة أيديولوجية، لا في عمليته الإجرائية نفسها، بل في توظيـف هذه العملية الإجرائية أي في البدايات التي يبدأ منها والغايات التي يستهدفها، بل كذلك فـي مـنهج معالجتـه وممارسـته الإجرائية كذلك انتقالاً من المبادئ إلى الغايات. ولهذا فلـيس صحيحا أن نسوى بين عقلانية اليونان وعقلانيـة العصـر العباسي العربي، وعقلانية عصر التنوير وعقلانية العصـر الحديث. فلكل مرحلة من هذه المراحل عقلانيتها المرتبطـة ببنيتها الاجتماعية وملابساتها التاريخيـة. فليسـت عقلانيـة أرسطو مثلاً تتجسد فحسب في قواعد منطقه الصوري الذي يشكل بغير شك مستوى معينًا من مستويات فاعليـة العقـل الإنساني عامة. وليس المنطق الصوري هـو حـدود عقـل أو عقلانية أرسطو. إنه جانب إجرائي فحسب من هذا العقل. ولكن العقل والعقلانية الأرسطية أكبر من هذا بكثير، وهـو

نابع من سياق البنية الاجتماعية التاريخية التي كان يعيشـها وموقفه من هذا السياق وموقعه فيه. لهذا قد تختلـف حـدود عقلانيته الموضوعية – إلى حد كبير – عن حدود العقلانيـة المثالية لأفلاطون أو اللاعقلانية الموضوعية لأفلوطين بعـد ذلك. وهكذا فإننا لا نستطيع أن نتبين وأن نتفهم البناء العقلي الأرسطي والمنهج العقلي الأرسطي أو البناء العقلي لغيـره من الفلاسفة بمعزل عن سياقه الاجتماعي التاريخي.

ونعود إلى عصرنا الراهن، ونتأمل هذه العقلانيـة التـي تتسم بها البلاد الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكيـة، نتأمل هذه العقلانية الإجرائية أو هذه التقنية النفعية البنتاميـة البرجماتية. حقًا، لقد بلغت هذه البلاد مستوى شـامخًا مـن ناحية التطور الإنتاجي والاجتماعي والعلمي بفضل الاستعانة وإعمال هذه العقلانية. ولكننا لا نستطيع أن نتغافل عما فـي بنية هذه العقلانية من لا عقلانية، فمـا أكثـر مـا تسـتخدم عقلانيتها الإجرائية استخداما بالغ الدقة والمهارة بما يفـرض عليها في كثير من الأحيان إجراءات لا عقلانية، وبما يفضي إلى أوضاع لا عقلانية! وما أكثر الأمثلة: التمييز العنصري داخل مجتمعها نفسه، استنزاف ثروات الشـعوب الصـغيرة

النامية وإجهاض وخنق تطورها، وإهدار الطاقـات الماديـة والعلمية في صناعات أسلحة الدمار، التخلص مـن الإنتـاج الوفير أحيانًا حفاظًا على ارتفاع سعره، محاولة تنميط العالم اقتصاديا وسياسيا وفكريا ضـمانًا لمصـالحها الاقتصـادية الاستغلالية. وقد يقال إن هذه غايات، أما العقل والعقلانية فلا صلة لها بالغايات، إنما هي مجرد وسيلة إجرائية للانتقال من مبادئ مفروضة إلى غايات مبتغاة؟! وفي تقـديري إن هـذه المبادئ والغايات هي نفسها ثمرة طبيعية لسـيادة العقلانيـة الإجرائية، سيادة التقنية البنتامية البرجماتية نفسها، كمـا أن هذه العقلانية الإجرائية هي ثمرة هذه المبادئ والغايات فـي الوقت نفسه!

ولعلنا نتابع اليوم في الفكر العالمي في أوربـا وأمريكـا سيادة ما يسمى بالنزعة التكنولوجية التي نجدها في كثير من الدراسـات الأنثروبولوجيـة والسـيكولوجية والاجتماعيـة واللغوية والأدبية، وهي نزعة أفضت – في كثير من الأحيان – إلى إفقار وتجفيف هذه المجالات الدراسية باسم العلم، وما أبعدها عن حقيقة العلم، فليس لها من العلم إلا بعض مظاهره الإجرائية.

ولا شك أنه من الحماقة أن نكون ضد وحـدة الحضـارة الإنسانية في عصرنا الراهن، فنحن نعيش حضـارة واحـدة رغم ما فيها من قوميات مختلفة لها خصوصياتها المتميـزة. ومن الحماقة كذلك أن نكـون ضـد اسـتخدام التكنولوجيـا وتطوير هذا الاستخدام إلى أقصى حد. فالتكنولوجيـا هـي امتداد لأعضاء الإنسان وثمرة إبداعـه الفكـري والعملـي وتطوره الاجتماعي والإنتاجي. ولكـن هنـاك فارقًـا بـين التكنولجيا والنزعة التكنولوجية. فالنزعة التكنولوجيـة هـي سيادة العقلية الإجرائية التجزيئية العملية على حساب الفكـر العلمي ذي العمق التاريخي، والنظرة الموضوعية الديناميكية الشاملة للأشياء والمجتمع والحياة بل والفكر الإنساني نفسه. وأكاد أقول إن هذه النزعة التكنولوجية البنتامية، قد أخـذت تسود بالفعل فـي واقعنـا العربـي الـراهن. إن اسـتخدام التكنولوجيا أرقى أشكال التكنولوجيا، يتم في أكثر مـن بلـد عربي وخاصة البلدان النفطية. وهو استخدام عملـي نفعـي إجرائي خال من الرؤية التخطيطية الاجتماعية الشـاملة، ولا يمس بنية مجتمعاتها المتخلفة ولا ثقافاتها الرجعيـة إلا فـي المظاهر الخارجية السطحية. بـل لعلـه يكـرس التخلـف

والرجعية بتكريس ما وراءها من نظم وسلطات وحكومات. تقوم المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية.. فيكون التصدي لها بحلول تكنولوجية إجرائية، وبعمليات ترقيعية متناثرة هنا وهناك في الجسم الاجتماعي المريض المتخلف، دون رؤية شاملة كلية تستهدف التغيير الجذري الصحي. ووراء ستار النزعة التكنولوجية نتخلى عن أقدس مبادئنا وأهدافنا الوطنية والقومية، ويرتفع صوت عربي يدعو إلى امتزاج العبقرية التكنولوجية تتخلى عن أقدس مبادئنا وأهدافنا الوطنية والقومية، ويرتفع صوت عربي يدعو إلى امتزاج العبقرية التكنولوجية الإسرائيلية بقوى العمل العربية. إن أعدى أعدائنا يصبحون أصدق أصدقائنا تحت غطاء سلام تكنولوجي، ورخاء تكنولوجي، ومساعدات مالية تكنولوجية، وديون تكنولوجية وتسليح تكنولوجي ومناورات عسكرية مشتركة تكنولوجية، ولكن لا شيء يتغير أو يتطور اللهم إلا أن يتنامى ويتعاظم تخلفنا، وتتعمق تبعيتنا تكنولوجيا وتنتعش فئات طفيلية تستخدم التكنولوجيا استخداما عقلانيا إجرائيا صحيحا في تحقيق أهدافها الربوية الاستغلالية والاستهلاكية!! فما أقل الإنتاج،

وما أكثر قوابل الأموال الذين يولدون الأموال من الأمـوال التي تتكدس وتتراكم، ثم تتحول إلـى أجهـزة تكنولوجيـة للاستهلاك والاستمتاع والاستغلال وتعميق التبعية، وتغيـب المبادئ وتصبح الغايات لا شـيء غيـر المنفعـة الطبقيـة الضيقة، وتصبح قيمة الوسائل فيما تحققه من منفعة، وهكـذا يصبح شعار "اللي تكسبه العب به" عنـوان فلسـفة طفيليـة إجرائية سائدة، المهم عندها الوسيلة العملية المربحة عمليـا. ليست هذه صورة ما يجري في مصر اليـوم فحسـب، بـل صورة ما يجري في بقية أنحاء الوطن العربي كله.

ولعله بسبب هذا، وتجنبا لهذه المنهجية النفعيـة الضـيقة حرص د. زكي نجيب محمـود ألا تقتصـر دعوتـه علـى العقلانية وحدها التي يبشر بهـا، فأضـاف إليهـا عمقًـا ذا خصوصية تراثية هو العمق الروحي والإيماني الذي يجعـل هذه العقلانية الإجرائية – كما يقول – تتميز عـن مثيلتهـا الغربية، وعن التوظيف النفعـي الخـالص لهـا، الأحـادي الجانب. وهكذا راح يقيم دعائم رؤية ثنائية وجد أصولها في بعض جوانب من تراثنا العربي الإسلامي. على أن الثنائيـة في فلسفة د. زكي نجيب محمود تحتاج إلى دراسة مطولـة

أخرى، ولهذا اكتفي بالقول بأن هذه الثنائية لا تلغي الطابع الإجرائي النفعي البرجماتي للعقلانية الوضعية، وإن حاولت أن تتستر على حقيقته ومحدوديته بغطاء روحي تراثي. ألسنا نجد هذا الأمر جهيرا زاعقًا في ممارسات كثير من البلدان العربية النفطية التي تتجاور فيها تجاورا وظيفيا تبريريا النزعة التكنولوجية الإجرائية مع الدعوات السلفية المتخلفة تكريسا للأوضاع الاجتماعية الرجعية الاستغلالية ولعلاقات التبعية مع الإمبريالية العالمية والأمريكية خاصة.

على أن هذه الثنائية لا تعبر من ناحية أخرى عن خصوصيتنا التراثية تعبيرا مطلقًا كما يقول د. زكي نجيب محمود، بل لعلنا نجد هذه الثنائية في صميم الممارسات النظرية والعملية لكثير من المفكرين الغربيين الذين يتبنون الفلسفة الوضعية والوضعية المنطقية عامة والبرجماتية بوجه خاص. إنها إذن وحدة أيديولوجية في إطار مذهب فلسفي واحد، وإن تنوعت صور التعبير عنها بتنوع الأوضاع الاجتماعية التاريخية.

حسبي أن أختتم هذا الحديث الذي طال بأننا نحتاج إلى تنمية مفهوم آخر للعقل والعقلانية غير هذا المفهوم الذي يقتصر على الطابع الإجرائي البنتامي النفعي. إن هذا الجانب الإجرائي من العقل والعقلانية جانب ضروري، ولكنه جزئي في أي عملية عقلية، ولا يشكل حقيقتها الكلية.

إن المفهوم الكلي الصحيح للعقل والعقلانية هو الذي يتسم بعمق تاريخي ورؤية موضوعية ديناميكية للواقع بكل ما في الواقع من تشابك وحركة وتناقض وصراع، وهو الذي يسعى لاكتشاف قوانين هذا الواقع والسيطرة عليها وتوجيهها توجيها جماعيا واعيا منظما لمصلحة الحرية والتقدم، وهو الذي لا يتحقق لمصلحة أفراد أو لحفنة أفراد، أو لصفوة، وإنما لتنمية الوعي الاجتماعي الشعبي، والمشاركة الديمقراطية الجماهيرية الفعالة في اتخاذ القرارات المصيرية في حياة المجتمع. إنه المفهوم الجدلي النضالي للعقل والعقلانية الذي لا يقف عند حدود التأمل، وإنما يسعى إلى التغيير والتجديد، والذي يستلهم التراث وخبرات الماضي، استلهاما علميا نقديا، ويدرك خصوصية الواقع ويراعي حقائق العصر، ويفجر ينابيع النقد والاجتهاد والإبداع الفكري والثقافي عامة، ويحرر بلادنا العربية من التخلف والتمزق القومي والتبعية.

وأعود إلى السؤال الذي بدأت به حديثي: كيف أرحب وأقدر، وأكبر مقالات د. زكي نجيب محمود حول العقل والعقلانية رغم ما أجد فيها من حدود وقصور عن مطاولة هذا المفهوم العلمي للعقل والعقلانية الذي أراه؟ لا شك أن الجهد الذي تبذله عقلانية د. زكي نجيب محمود في التصدي لطوفان السلفية اللاعقلانية المتزمتة ولاستشراء السطحية والخرافة في كثير من جوانب حياتنا العربية المعاصرة عامة، جهد إيجابي مشكور في هذه الحدود، ولكنه من ناحية أخرى يستبدل بهذه السلفية المتزمتة ثنائية توفيقية لن تخرجنا موضوعيا من تخلفنا وتبعيتنا، بل لعلها تمثل الأيديولوجية الذكية للأوضاع السائدة المتسلطة الرسمية في أغلب بلادنا العربية. ولهذا، فما أحوجنا إلى مفهوم آخر للعقل والعقلانية أشد عمقًا وفاعلية وموضوعية لنتسلح به من أجل تغيير واقعنا العربي وتجديده.

والحق أنني لست أشك لحظة في وطنية د. زكي نجيب محمود، وفي أمانته العقلية وفي تطلعه إلى تحرر بلادنا العربية وتقدمها. ولكن الطريق الذي يراه لتحقيق ذلك لن يوصلنا إلى تحرر أو تقدم. إنه يتصور – صادقًا – بأن

التسلح بالمنهج العقلي الوضعي الإجرائي النفعي، وهو منهج الأنظمة الغربية الرأسـمالية هـو السـبيل لتقليـل الفجـوة الحضارية بيننا وبين هذه الأنظمة، بل اللحاق بهم وخاصة إذا أضفنا إلى هذا المنهج خصوصيتنا التراثية الإيمانية. وهـذا غير صحيح. ذلك أن تسلحنا بهذا المنهج واقتصـارنا عليـه يعني أن نسير في طريق التشبه والتمثل بهذه الأنظمـة مـن حيث هياكلها السياسية ومشروعاتها في التنمية الاقتصـادية، وفلسفتها الاجتماعية والفكرية عامـة؛ أي أن تكـون هـذه الأنظمة التي يراها د. زكي نجيب محمـود المعبـرة عـن حضارة العصر معيارا وقدوة لنا. ولن يفضي بنا هذا الطريق إلا إلى المزيد من التخلف والتبعية. فليس هناك اليوم سـبيل إلى مشروع مستقل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في ارتباط بهذه الأنظمة الرأسمالية التي لم تعد مجرد أنظمة رأسمالية، بل أصبحت نظاما عالميـا للاسـتغلال والنهـب والعدوان، تقف على رأسه الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا لا سبيل إلى استقلال أو تقدم بغير القطيعة مع هذه الأنظمـة سواء في نهج تنميتها الرأسـمالية، وفـي نهـج عقلانيتهـا التكنولوجية البنتامية البرجماتية وأيـديولوجيتها الرأسـمالية

عامة. لست أعني بالقطيعة قطع العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية، وإنما أقصد العمل على الخروج من التبعية الهيكلية للتقسيم الدولي الرأسمالي للعمل، والتسلح بمنهج علمي موضوعي ذي عمق تاريخي ورؤية كلية لواقعنا المصري والعربي الخاص ولقوانين وصراعات عصرنا، لوضع مشروع للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المستقلة، يتحقق بالمشاركة الديمقراطية الفعالة للجماهير وخاصة بقواها العاملة والمنتجة والمبدعة.

وليس هنا مجال للحديث عن تفاصيل هذا المشروع النضالي المستقبلي، وإنما حسبي أن أقول في النهاية بأنه لا سبيل إلى الخروف من تخلفنا وتبعيتنا، وإلى المشاركة الفعالة في تنمية وتطوير حضارتنا الإنسانية الراهنة بغير هذه القطيعة مع المشروع الرأسمالي بكل أبعاده السياسية والاقتصادية والفكرية، وبناء مشروع عقلاني علمي وطني ديمقراطي ذي توجه اشتراكي عربي شامل.

وبعد...

عذرا إن جاءت مشاركتي في الاحتفال بالـدكتور زكـي نجيب محمود نقدا لفلسفته. على أني أرى أن هذا هو معنـى عميق من معاني احتفالنا به. فما أروع أن تكون الاحتفالات في بلادنا لا مهرجانات يتبادل فيها الشعراء منصات المديح، بل تكون حوارا موضوعيا يتعمق به وعينا بذواتنا ووعينـا بحقائق واقعنا وحقائق عصرنا.

تحية مجددة وتقديرا مجددا لهذا الفكر والإنسان الذي نلتقي ونتحاور، وننتقد على شرف الاحتفال به الدكتور زكي نجيب محمود، وتحية لدمياط ولمصر، وللأمة العربية التي أنجبته.